Beiträge

zur

Geschichte der Kabbala.

Von

Adolph Jellinek.

Erstes Heft.

Leipzig,

C. L. Fritzsche.

1852.

Beiträge

zur

Geschichte der Kabbala.

Von

Adolph Jellinek.

Erstes Heft.

Leipzig,

C. L. Fritzsche.

1852.

לכבוד ידידי בְּאֵר מים חיים, לו מנה אחת אפים,
עשיר וחכם נפגשו בו שנים, עומל בתורה והוציאהּ
לאורהּ לשם שמים, מעלָה הָרים מעליותיו, בביתו
פתוח לרוחת ספרי אוצרותיו, הולך בדרכי דוד*)
זקן אבותיו, מקבץ ספרים, מכל שערים, יקרים
בערים, ונותן אמרי שפר, לזכרון בספר, שם
קורות הפילוס"ופיאה מספר, רמז ואין מספר, שם
ידיו שִׂכֵּל, לקנא קנאת האל, ולהשיב חמה
מעל בני ישראל, זה שמו וזה זכרו לדור דור:

מהור"ר יששכר בער דוקטור

בדרעזדען הבירה מושבו, מנהיג עדתו אוהבו,
חכמי עמו יתהללו בו, ביני ובינו ספרי אות
בריח הִוא לעלם, ואם חסר כתיב
יקרא לעולם!

---

*) ידידי החכם בער חטר מגזע הרב הגאון
מהור"ר דוד אופנהיימר זצ"ל ופרשת גדולת
ספריו הלא הם כתובים על ספר דברי הימים.

Vorwort.

Die im Jahrgange 1851 des „Orient" zerstreuten Artikel über die Geschichte und die Entwickelung der Kabbala übergebe ich hier gesammelt, geordnet und vermehrt den Freunden jenes Theiles der jüdischen Literatur, der sich weder einer großen noch einer vorurtheilsfreien Pflege zu erfreuen hat. Sie schließen sich, und zum Theil ergänzend, an meine andere Schrift über die Entstehung des Sohar an — deren Erscheinen durch unvorhergesehene typographische Widerwärtigkeiten gegen meine Berechnung verspätet wurde —, und sind zumeist nach Vollendung jener Schrift niedergeschrieben worden. Freilich sind diese „Beiträge" nur nackte Bausteine, die weder durch künstlerische Darstellung noch durch äußerliche Gliederung eng mit einander verbunden sind; es haben aber die verwitterten Ruinen der Kabbala bis jetzt eine so geringe Anzahl von Kennern und Gönnern gefunden; ihre Entwicklungsgeschichte hat noch so wenig Forscher angelockt: daß ich wohl hoffen

kann, meine „Beiträge" mit Rücksicht auf die Schwierigkeit des Terrains und auf die geringen geschichtlichen Vorarbeiten geprüft und gewürdigt zu sehen. Wenn ich das Buch Jezira — das in seiner Ursprünglichkeit einen Beweis von dem Einflusse der jonischen Naturphilosophie, des Pythagoräismus und der Gnosis auf jüdische Geister liefert — zur Kabbala zähle; so geschieht dies nur von dem retrospectiven historischen Gesichtspunkte aus, daß die zahlreichen Commentatoren desselben seine aphoristischen Sätze durch ihre Erklärungen in die spätere Kabbala umprägten, so daß es nur in diesem spätern Gepräge in Umlauf gesetzt wurde und daher eine Stelle in der kabbalistischen Literatur einnimmt.

Leipzig, den 14. Sept. 1851.

Der Verfasser.

Inhalt.

Jezira.

Sohar.

Kabbalistische Lehren und Schriften vor dem Sohar.

Jezira.

I.

Das Studium des Buches Jezira.

Das ספר יצירה, ein Ueberrest der essäisch-gnostischen Lehren, die auf Abraham[1] zurückgeführt wurden, wird während der amoräischen und saboräischen Zeit wenig berücksichtigt, und erst durch den Einfluß der arabischen Wissenschaft wird die Aufmerksamkeit der bedeutendsten jüdischen Geister auf dieses vielfach redigirte Büchlein hingelenkt. Wir wollen hier den Gang des Studiums dieser Schrift, der Zeit und dem Orte nach, skizziren, und bemerken, daß die Commentatoren die eigenthümliche Richtung ihres Geistes in dem Buche Jezira zu finden glaubten, dem ursprünglichen Sinn desselben aber fremd blieben, was eben ein Beweis für das hohe Alter des Sefer Jezira ist. —

1) Wenn es auch verkehrt ist, mit J. Böhmer (כתבי ישראל בעהמער, S. 45 ff.) Abraham zu einem Essäer zu machen, so ist es doch gewiß, daß die Essäer, um ihr hohes Alter und die Wahrheit ihrer Lehren andern Sekten gegenüber zu beweisen, ihren Ursprung auf Abraham zurückführten und ihn daher zum Heros des Buches Jezira machten. Dies spricht auch für das hohe Alter der Jezira-Lehren. Eine spätere Pseudographie hätte sich begnügt, sie einer spätern biblischen

X. Jahrhundert.

Mittel=Egypten. (Fajjum.) Saadja Gaon hatte noch in seiner Vaterstadt[2] versucht, seine in der peripatetischen Schule ausgebildeten Ansichten im Buche Jezira zu finden, und schrieb in diesem Sinne einen Commentar in arabischer Sprache, der auch hebräisch übersetzt wurde. Diese Uebersetzung — Abschrift eines Münchner Codex,[1] von Hrn. S. Werbluner angefertigt — liegt mir vor, und S. erklärt darin die 10 Gottesnamen der ersten Mischna in Jezira, sowie die 10 Gebote für die äquivalenten Ausdrücke der 10 aristotelischen Kategorien!! Ueber den Verfasser des Buches setzt er sich als Rationalist in folgender Weise zurecht: מסורת בידינו מן הראשונים שזה הספר אברהם אבינו ע"ה חברו כמבואר בסופו: וכשהבין א"א נגלה עליו הקב"ה, ולא אמרו שהוא סדר זה הספר על זה הסדר אך אמרו כי הוא הוציא וברא אלה הענינים בדעתו וחכמתו ויבן כי המנין והאותיות התחלת הדברים כפי מה שנבאר

Person oder einem Tannai zuzuschreiben. Daß man R. Akiba zum Verfasser stempelte (der Erste, der dies behauptet, ist Isaak de Lattes in der Vorrede der Cremoner Sohar=Ausgabe (פסק על ס' הזוהר), und dieser sucht Abraham mit Akiba zu verbinden: מי התיר לר' עקיבא לכתוב ס' יצירה וקראהו משנה שהיתה שומה בפיהם בקבלה מאברהם אבינו ע"ה; vergl. meinen Anhang zu Franck's Kabbala, S. 290), entstand wahrscheinlich, wie S. Sachs bemerkt (הפליט, S. 41), aus einer Verwechselung mit den אותיות דר' עקיבא.

2) Vergl. Jakob b. Nissim's Einleitung zum S. Jezira (Or. 1845, S. 563): והוא עדיין בפיתום.

וילמדם לנפשו וילמדם לכל המתיחדים אשר היו אתו ויהיו מסורים ומקובלים בין אומתנו זולת כתובים כלומר מסורים ומקובלים וגרוסים דור מפי דור ולא שהיו כתובים, כמו שהיתה המשנה מסורה ומקובלת ולא כתובה אלא תורה שבעל פה ואף קצת המקרא שנים רבות מסור ומקובל זולת כתוב כמו משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה, ובהיות הזמן אשר בו נתקבצו חכמי ישראל ויתעסקו בה וייפוה ויעדוה עדי מלין מאתם וייסדוה ככה עשו בו וכיוצא בזה הספר ונפלו בו מקצת פסוקים לבאר דבריו לחבר ענייניו זה כנגד זה. והיה המקים אשר הועתק בו זה הספר ארץ ישראל לפי ששמות האותיות בהגיונם נחנו מוצאים אותם דלת תו ודומיהם וכן עוד ריש דגש וריש רפה כפי מנהגם, ואחר שהגיע האומר להתחיל ולפרש זה הספר מסכים אני ליסדהו הלכה הלכה עד תומה[3], ואחר כן אפרשיה לפי שאינו רב המצואה וגם רוב העולם אין בקיאין בו פן יפול בו שנוי וחלוף, ונאמר תחלה שהוא שמונה פרקים כל אחד מהם יש לו ענין ובאור. —

Berberei. (Kairawan.) Hier schrieb Isaak Ibn Suleiman Israïli einen arabischen Commentar, der in Paris ancien fonds no. 255 sich befindet (Carmoly, Histoire des Médecins juifs, 27), den Luzzatto in hebräischer Uebersetzung besitzt (Kerem Chemed, VII, 77), und aus welchem Dukes (in Kuntres ha-Masoret) Proben mittheilt. — Hier verfaßte auch Jakob b. Nissim einen Commentar, in welchem er

---

3) Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, daß Saadja den ganzen Text vorangestellt habe, was in den Handschriften nicht der Fall ist. Uebrigens ist der Saadja'sche Text sehr wichtig für die Texteskritik des B. Jezira.

Saadja corrigirt. Ob Jakob b. Nissim blos den Commentar Israïli's umgearbeitet hat, wie Geiger (Moses b. Maimon, S. 44, Anmerk. 7) behauptet, ist sehr problematisch. Der Erstere berichtet uns sogar am Schlusse seines Commentars — nach der hebräischen Uebersetzung — daß er einen längern und kürzern Commentar ausgearbeitet habe: ובקודם לכן התחלנו לפרש ספר זה כנוסחא זולת זאת הנוסחא ובארנו בו מאמר רב סעדיה ז"ל פרק אחר פרק והראינו מקום יופי פשרונו ומקום טעות ומקומות שסבר שהטיב לפרש ולא כי (וז) ואשר שכחם בפירושו ולא זכרם ובראותי כי הולך הענין ומתמשך ומתארך חלט (?) פירושו ממנו ונעזבהו ונקצר הענין כפי מה שראית באשר בספרנו זה. —

Auch er ist Aristoteliker, und beantwortet die Frage, warum nicht die Erde als viertes Element im Sefer Jezira erwähnt wird, durch die Worte: ולא זכר הארץ לפי שהוא המוצק ושהשפה שלה מתמוגגת אליה מה שאין כן לזולתה. והמחבר הספר הזה היה חכם חסיד פילוסוף שלם מקיף על[4] החכמות הפלוסופיות אין מי שידע דברו אלא מי שעיין בחכמת הפלוסופיא. —

Sardinien. (Uras.) Der Arzt Sabbatai Donolo[5] aus Uras[6] erklärte dieses Buch in seinem

---

4) Ein Arabismus: وقف على.

5) Donolo heißt nicht, wie Rapaport (Kerem Chemed VI, 18) will, aus Nola, sondern ist einfacher Familienname, von dono stammend. Denn 1) heißt die Stadt Nola und nicht Nolo; 2) giebt es in keiner romanischen Sprache eine Präposition do oder du. Das französische du ist in sehr später Zeit aus de le, das portugiesisch do aus

חחכמוני (vergl. Melo Chofnajim, deutscher Theil, S. 95 ff., Luzzatto und Rapaport in Kerem Chemed VII, Luzzatto, Or. 1845, 686, Derselbe, il Giudaismo illustrato, S. 38 ff., S. Sachs, ha-Jonah, 53 ff.) auf — um mich so auszudrücken — naturwissenschaftliche Weise, welche Richtung er überhaupt verfolgte.

Babylonien. Nach dem Zeugniß von Moses Botarel (Jezira-Commentar, ed. Mant, 28 b) erklärte Elija ha-Saken unser Buch, und aus der Anfrage über die 10 Sefirot an R. Haja Gaon (Emunot von Schem-Tob, 28 b) geht hervor, daß das Sefer Jezira eifrig in Babylonien studirt wurde.

---

de o contrahirt, und da ein nomen popr. keinen Artikel vor sich haben kann, so ist eine sprachliche Construction wie do Nola „aus Nola" unmöglich. Wenn Rapaport sagt: מלות איטלקיות ישנות הן do או du, so möchten wir in der That nur ein Beispiel sehen, das diese Aussage bestätigt.

6) Vergl die Beweise gegen die gewöhnliche Annahme, daß Donolo aus Anvers war, bei Luzzatto, il Giudaismo illustrato, S. 36. Das. S. 39 bemerkt Luzzatto, daß Donolo den Plural in נעשה אדם בצלמנו Genes. 1, 26, so erklärt, daß Gott das ganze Universum anrief, bei der Schöpfung des Menschen mitzuwirken, da er in geistiger Beziehung Gott, in physischer der Welt gleicht. Die Erklärung Josef Kimchi's die Moses b. Nachman z. St. anführt, oder Abraham ben Chijja's, wie S. Sachs (ha-Jonah, 75) will, wäre demnach nicht originell. Uebrigens ist die älteste Quelle dieser Erklärung der Midrasch Rabba zu Genes. K. 8: ר' יהושע בן ר' לוי אמר במלאכת השמים והארץ נמלך. Vergl. auch den Commentar יפה תואר z. St.

XI. Jahrhundert.

Spanien und Frankreich. (Barcellona, Malaga, Saragossa, Lucena; Troyes.) Dieses Jahrhundert hat zwar nur einen Commentar von Jehuda ben Barsilai aus Barcellona[7] aufzuweisen, auf welchen Luzzatto in Halichot Kedem aufmerksam machte. Das Sefer Jezira wurde aber benutzt und studirt von Salomo Ibn Gebirol in seinem „Keter Malchut", von Isaak Ibn Ghajât in seinen religiösen Gedichten (Sachs, die relig. Poesie d. J. in Spanien, S. 262) und von Raschi in seinen Commentaren (Zunz, Raschi, Bloch's Uebersetzung, 3b). Viel mochten die bereits vorhandenen Commentare dazu beitragen, da Ibn G'ebirol mehr der Saadja-Nissim'schen Auffassung, und Raschi mehr der Donolischen sich anschließt.

XII. Jahrhundert.

Spanien. Jehuda ha-Lewi in Kusari IV, 25 und Abraham Ibn 'Esra zu Ex. 3, 15 erklärten große Partien von Jezira. Während der Erstere ein Resumé des ganzen Buches liefert, beschränkt sich der Letztere auf die Erklärung der Zahlenverhältnisse. Jedoch geht aus einem Citate des Supercommentators Samuel Motot hervor, daß Abraham Ibn-'Esra auch einen besondern Commentar zu Jezira geschrieben hatte.

---

7) Asulai, Schem, Buchst. י Nr. 5 sagt, daß er ein Zeitgenosse Isaak al-Fasi's war. Luzzatto a. a. O. nennt ihn einen Zeitgenossen Raschi's.

XIII. Jahrhundert.

Spanien, Frankreich, Italien, Deutschland. (Avila, Gerona, Leon, Saragossa, Tudela; Beaucaire, Montpellier; Recanati; Worms.) Abgesehen davon, daß dieses Jahrhundert das goldene Zeitalter der Kabbala war, daß in der Kabbalisten-Schule des Abraham-Ab-Bet-Din und seines Sohnes Isaak des Blinden das Sefer Jezira fleißig studirt wurde, daß Abraham Abulafia zwölf verschiedene Ausleger des Sefer Jezira hörte (Or. a. a. O. S. 381): so liegen uns viele besondere Commentare dieses Buches aus jener Zeit vor, und zwar von:

1) Elasar aus Worms, dessen Commentar zuerst 1562 in der Mantuaer Ausgabe des Sefer Jezira erschien. Doch ist er da abgekürzt, da z. B. auf der Leipziger Stadtbibliothek sich eine ausführlichere Recension befindet. Er ist Eklektiker, wie die meisten deutschen Kabbalisten, und hat besonders Vieles, manchmal sogar wörtlich, von Donolo aufgenommen. — Im Buche Rasiël (vergl. Zunz, GV. S. 168, Note a; meine bibliographische Skizze über den Herausgeber desselben im Or. 1846) hat er gleichfalls Erläuterungen gegeben.

2) Pseudo-Saadja, ebenfalls in der erwähnten Ausgabe des Buches Jezira abgedruckt, und auch eklektischer Natur. Ob dieser Commentar von einem Schüler Elasar's sei, wie Landauer (a. a. O. S. 214) behauptet, muß erst bewiesen werden. Wahrscheinlich entstand die Verwechslung daraus, daß die Mantuaner Herausgeber den ächten Commentar Saadja's vor sich hatten, da der

zweite am Ende beigedruckte Text Jezira's mit dem Saadja'schen fast übereinstimmt.

3) Abraham b. Samuel Abulafia. Proben dieses Commentars theilt Rittangel in seiner Jezira-Ausgabe mit.

4) Abraham Ab-Bet-Din (ראב"ד), dessen Commentar die Mantuaner Ausgabe enthält. Der Charakter des Commentars ist mit dem Bahir und dem ס' האמונה והבטחון verwandt, ist älter als der Sohar, und geschrieben zu einer Zeit, wo auf Geheimnisse gehalten und Vieles in der Kabbala nur mündlich mitgetheilt wurde. S. 2b: רמוזים לך מפה אל פה; 15b: מה שקבלתי מרבותי. — Wenn es 4a heißt: היום הק"ן ליצירה, so ist dies kein Beweis für 1390, da die ganze eingeschlossene Stelle von anderer Hand herrührt, wie der Zusammenhang es zeigt. Jedenfalls ist der Commentar aus der Schule des ראב"ד hervorgegangen und ist älter als der Sohar.

5) Moses ben Nachman, dessen Commentar ebenfalls die Mantuaner Ausgabe enthält. Er hat das Sefer Jezira bei seinem Lehrer R. 'Asriel gelesen, wie wir dies an einem andern Orte nachgewiesen haben, und unterscheidet sich durch Kürze der Darstellung, worin ihm sein Lehrer als Muster diente.

6) Dem Verfasser des „Maarechet ha-Elohût", der es in diesem Werke erklärt. —

Recanati und Bachja ben Ascher nehmen in ihren Pentateuch-Commentaren häufig Rücksicht auf Jezira. Ob Moses de Leon in seinem ס' השם, wo er

die 10 Sefirot erklärt, an das Sefer Jezira sich anschließt, kann nur die Einsicht in die Handschrift bestätigen.

XIV. Jahrhundert.

Berberei. Moses Botarel citirt einen Commentar von Jehuda b. Nissim aus Fas, ebenso Samuel Motot in seinem Supercommentar zu Ibn-Esra, der nach Munk (Notice sur R. Saadia p. 16, Anmerk. 1) 1365 in arabischer Sprache geschrieben wurde und sich in Paris, Oratoire no. 74, befindet. Vergl. Orient 1847, 606 ff. —

XV. Jahrhundert.

Spanien, Sicilien. Moses Botarel (s. meine biographische Skizze desselben, Or. 1846, 187) hat in seinem Commentar mehr fremde Erklärungen gesammelt als eigne geliefert. Wenn man von den vielen Citaten aus fremden Schriften absieht, so ist er selbst mehr Philosoph als Kabbalist. Sein Commentar steht ebenfalls in der Mantuaner Ausgabe. —

Von einem Commentar Josef Sar Schalom's, der von Aaron Alrabi citirt wird, giebt uns blos Zunz Kunde. S. z. Geschichte u. Literatur, 520.

XVI. Jahrhundert.

Palästina. (Safed.) Zwei Anhänger des Sohar sind es, die uns Erklärungen des Buches Jezira liefern: Moses Cordovero und Isaak Luria. Ersterer hat außer einem besondern Commentar (de Rossi Wörterbuch s. v.), der handschriftlich ist, das Buch Jezira in seinem Hauptwerke „Pardes Rimonim"

an vielen Stellen erläutert. Von Letzterem ist Konstpl. 1724, 8. ein Commentar gedruckt worden. —

Auch ein christlicher Gelehrter, Wilhelm Postel erklärte in diesem Jahrhundert das Buch Jezira. Die Erklärung erschien Paris 1552, 8. —

Im

XVII. Jahrhundert

hat blos ein getaufter Jude, Rittangel, einen Commentar herausgegeben, der Amst. 1642, 4. erschien. Derselbe ist mehr Sammelwerk als originell.

Im

XVIII. Jahrhundert

lieferte R. Elija Wilna ganz im Soharstyle eine Erklärung, die Grodno, 1806, 4. erschien.

Das

XIX. Jahrhundert

brachte uns zuerst einen Commentar von einem christlichen Gelehrten, J. J. v. Meyer (Leipzig, 1830, 4.) dann von Prof. Franck in seinem von uns übersetzten französischen Werke: „die Kabbala" (Leipzig 1844, 8.) und endlich von H. Grätz in „Gnosticismus und Judenthum" (Krotoschin, 1846, 8.), der den Weg zur richtigen Auffassung des Sefer Jezira bahnte, wenn auch die angenommene Autorschaft Akiba's unbegründet ist (vergl. oben Anmerk. 1). —

So hat das kleine Büchlein in einem Zeitraum von Tausend Jahren einen gewaltigen Einfluß auf die jüdischen Geister ausgeübt, und erwartet, was die kritische Behandlung des Textes betrifft, noch seinen Bearbeiter!

II.

Geschichte des Jezira-Textes.

Die ersten Herausgeber des Sefer Jezira in Mantua bekannten selbst am Schlusse, daß der Text in verschiedenen Recensionen vorhanden ist, die sowohl was die äußere Oekonomie als auch was den Inhalt betrifft, von einander differiren[1]. Sie haben daher auch eine andere ausführlichere Recension beigedruckt, von der es am Ende heißt: ותכל מלאכת גמרת ספר יצירה. Moses Botarel führt in seinem Commentar verschiedene נוסחאות an; und Moses Cordovero giebt sich in seinem „Pardes Rimonim" 7c viele Mühe, die richtige Leseart einer Jezira-Mischna herzustellen[2]. Es wird demnach nicht unwichtig sein, die Geschichte des Textes soweit als möglich zu verfolgen. —

Das Sefer Jezira kann, vermöge seines Alters und des Kreises, aus welchem es hervorgegangen, nur ein

---

1) חלוף הנוסחאות הנמצאות ממנו כי רב היא אם בכמות ואם באיכות ומזה נמשך חלוף אינו מועט בין מפרשי דבריו אם בסדור הבבות ממנו בקדימה ובאיחור ואם בלשון איש ואיש.

2) Moses Cordovero vertheidigt dort eine Leseart gegen Moses b. Nachman, und fügt dann hinzu: ועוד שעדיין לא נתאמתנו היות הפירוש ההוא להרמב"ן כפי הנראה מתוכו. Dieser kritische Zweifel an der Echtheit des Nachmanischen Jezira-Commentars ist aber höchst grundlos, da Inhalt und Form dem Geiste Nachmani's angemessen sind.

kurzer Abriß gewesen sein, der erst im mündlichen Unterricht Farbe und Gestalt erhielt. Es waren gleichsam die Hauptlinien als ראשי פרקים [3] vorgezeichnet. Als aber die ursprüngliche Jezira-Lehre, die in einem Connex mit dem Gnosticismus steht, in Verfall gerieth, wurde auch der Text theils corrumpirt, theils durch Zusätze vermehrt. So fürchtet schon Saadja (in der oben angeführten Stelle aus seinem Commentar), es könnten falsche Lesearten entstehen, und Jakob b. Nissim behauptet es geradezu an zwei Stellen seines handschriftlichen Commentars, und zwar zu Abschnitt III, Ende: והסמיך אלה היסודות לאברי האדם ואמר ראשו של אדם אש לבו רוח בטנו מים והוא כלו כפי דעתי כנוס על בעל זה הספר כלומר שלא כדעת בעל זה הספר ענין זה לפי שיש בני אדם שסוברים בנפשותם שיודעים והמה לא ידעו ולא יבינו ויפרשו זה הספר בלשון הקדש וסברתם המכוערת ויפול הספר ביד בני אדם כיוצא בהם עוד ויסברו כי הפירוש מנפש הספר ויפרשו הפירוש בפירוש אחר ויאבד הספר; und zu Abschnitt IV, Anfang: אך שכבר אמרנו כי יתכן להיות בזה הספר דברים מחולפים מה שלא אמרם אברהם אבינו ע״ה כי פורש הספר בלשון עברי ובאו אחר כן אנשים אוילים ויפרשו הפי׳ אחר ותעדר האמת בנתים. Saadja hatte nun einen Text vor sich, der aus acht Abschnitten bestand, deren jeder in הלכות zerfiel. Der Text ist sehr weitschweifig [4],

---

3) Vergl. Chagiga, 13a: אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב״ד ולכל מי שלבו דואג בקרבו. Die ראשי פרקים sind, wie Joel (מדרש הזוהר, S. 21) richtig bemerkt, kurze Aphorismen.

4) Pseudo-Saadja folgt auch dem Saadja'schen Texte, wenn auch nicht in derselben Ordnung.

weicht von der ersten Mantuaner Recension ganz ab, und stimmt mit der andern überein, bis auf einige Stücke und die Anordnung. Jakob b. Nissim hat wie wir bereits wissen, zwei Recensionen seines Commentars ausgearbeitet. In der kürzern scheint er auch den Text gekürzt, oder wenigstens Alles das entfernt zu haben, was er nicht zu commentiren für nöthig fand. Von Keirawan aus hat sich wahrscheinlich der kürzere Text des Jakob b. Nissim nach Spanien, von Babylonien oder Palästina aus die ausführlichere Recension Saadja's nach Deutschland und Apulien[5] verbreitet. —

Natürlich sind später, durch den Verkehr der Gelehrten verschiedener Länder, beide Texte wieder vermischt worden, doch haben die spanischen Commentatoren, welche mit deutschen und sicilianischen Gelehrten weniger in Berührung kamen, stets den kürzeren Text, der aber wieder, durch Abschreiber und Conjecturalkritik corrumpirt wurde, so daß die Varianten sehr zahlreich sind.

Ein schlagendes Beispiel von der Art, wie Zusätze und Einschaltungen beim B. Jezira gemacht wurden, ist I, 8 im Verhältniß zu I, 2. Der Ausdruck י׳ ספירות בלי מה kann ursprünglich nichts anderes bedeuten als „abstracte, ungenannte Zahlen," sowie כ״ב אותיות יסוד die Buchstaben als bloße „Lautelemente" bezeichnen. Ein späterer Redactor zog בלי מה zu einem Worte בלימה zusammen und gründete darauf das Wortspiel בלום פיך מלדבר , als stammte בלימה von בלם .

---

5) Vrgl. Schem-Tob in „Emunot", 39b, Anfang des 14. Kap.

Viele Ausleger (Saadja, Pseudo=Saadja; vrgl. auch Elasar aus Worms und Moses Botarel) ließen sich auch in der That irre leiten, und brachten die י׳ ספירות בלי מה mit בלם in Zusammenhang! —

Bestimmte Kriterien für die Gestaltung des Jezira=Textes werden wir in einer Ausgabe des Sefer Jezira liefern.

Sohar.

I.

Die Beziehung des Namens „Sohar" auf Dan. 12, 3.

Der Sohar (I, 15 a, eigentlich der Anfang des Werkes) führt seine Benennung auf Daniel 12, 3: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד zurück. Da es nun auf der folgenden Seite heißt: סתרא דא כד"א אשרי משכיל אל דל, so folgert Landauer (Or. 1845, 526) daraus, daß nur Abraham Abulafia dies geschrieben haben konnte, weil derselbe in seinen Schriften zu diesem Verse bemerkt: ולא אמר והעשירים! Die Sache verhält sich aber anders, und Landauer ließ sich von seiner vorgefaßten Meinung irreleiten. Die Verfasser des Sohar hatten — wie wir dies an einem andern Orte ausführlich nachweisen werden — ursprünglich die Tendenz, dem Rationalismus entgegenzutreten und den in Verfall gerathenen Glauben neu zu beleben. Sie nannten sich daher משכילים als Verbreiter tiefer Geheimnisse, und מצדיקי הרבים als Förderer des Glaubens. Da nun von den משכילים in Dan. ausgesagt wird: יזהירו כזוהר, so mußten sie ihr gemeinschaftliches Werk auch Sohar nennen. Dazu kommt, daß es gleich nach diesem Verse heißt:

סתם הדברים וחתם הספר עד עת קץ ישטטו רבים ותרבה הדעת, worin um so mehr eine Aufforderung lag, daß mehrere Personen sich vereinten und von verschiedenen Punkten aus das Werk bekannt machten, um die höhere Gnosis zu verbreiten. So finden wir auch, daß R. Nissim die Anhänger der Gnosis משכילים nennt. Siehe נטעי נעמנים, S. 17: והמשכילים יבינו כי אחר סוד כל חשבון, nachdem R. Nissim das Sefer Jezira berührt hatte. Was aber die Beziehung auf die Armen betrifft, die Landauer nicht versteht, so hatte schon die alte Haggada erklärt: והמשכילים זה דיין ונבאי צדקה! Siehe Jalkut Schimeoni z. St. Der Grund dieser Deutung ist, daß aus der Construction משכיל אל דל ψ. 41 hervorgeht, משכיל werde von einem Armenaufseher gebraucht; daher es auch absolut stehend גבאי צדקה bedeuten kann. Diese hermeneutische Regel, ein Wort absolut so zu nehmen, wie dessen Bedeutung an einer andern Stelle durch Apposition näher bestimmt wird, worauf die meisten גזירות שוה der Halacha beruhen, ist für das Verständniß der Haggada sehr wichtig.

II.

Die Sprache des Sohar.

Zur Begründung der Hypothese — deren Unhaltbarkeit wir an einem andern Orte nachweisen werden — daß Abraham Abulafia Verfasser des Sohar sei,

macht Landauer (Orient 1845, Col. 488, 542) geltend, 1) daß dieser Kabbalist sich der Targumim häufig bedient; 2) daß er in einer Stelle des Sohar, die in unsern Editionen fehlen soll und nur in einer Münchner Handschrift sich findet, behauptet, Gott habe sich dem Abraham in aramäischer Sprache geoffenbart, da es Genes. 15, 1 heißt: „Das Wort des Ewigen ward dem Abraham במחזה", welches Wort im Gegensatze zu dem synonymen מראה aramäisch sei, was nur dadurch erklärt werden könne, daß Abulafia Vieles, was bei dem Erzvater Abraham vorkommt, auf sich bezogen und so die Anwendung des Aramäischen im Sohar rechtfertigen wollte. Beide Argumente sind falsch. Die meisten alten Kabbalisten nahmen auf die aramäische Paraphrase des Onkelos Rücksicht, und man braucht nur Mose ben Nachman's, Mose de Leon's und Recanati's Schriften zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen. Die allegirte Stelle zu Genes. 15, 1 befindet sich vollständig in allen Editionen und zwar in den סתרי תורה zum Abschnitt לך לך, Sohar I., 88b ed. Amsterdam, und lautet: מראה מחזה חד הוא דא תרגום ודא לה"ק , א"ר יוסי סגיאין אינון באורייתא וע"ד הוו ליה רשו לאונקלס לתרגם בהאי לשנא דגלי קב"ה באורייתא ולישנא דא סתים איהו מגו מלאכי עלאי. Veranlaßt wurde diese Bemerkung über den Unterschied zwischen מראה und מחזה durch das 28. Cap. der Pirke de-Rabbi Elieser, wo auf die Ausdrücke חזון und מראה aufmerksam gemacht wird. Diese Stelle ist aber besonders wichtig, da sie beweist, daß die Münchner Handschrift des Sohar keine treue Abschrift des Recanati'schen Codex sein

kann, da Recanati in seinem Pentateuch-Commentar, wo er ebenfalls das Wort במחזה urgirt, unsere wichtige Stelle aus den סתרי תורה nicht kennt, die er aber gewiß angeführt hätte, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Uebrigens wurde der Sohar aramäisch abgefaßt, weil die Verfasser desselben die Pseudographie in dieser Form besser handhaben konnten.

III.

Die Namen des Sohar bei Recanati.

Bereits Zunz (GV. S. 406, Anmerk.) machte auf die Bezeichnungen ספר הזוהר המופלא und ספר הזוהר הגדול, die bei Recanati vorkommen, aufmerksam. Landauer (a. a. O. 362, Anmerk. 4) hält beide Namen für identisch und stellt sie auf Rechnung der Abschreiber. Wie soll man aber nach Landauer's Ansicht folgende zwei Stellen in Recanati's טעמי המצות (14b und 23a): וכספר הזוהר הגדול בתחלתו — בספר הזוהר הגדול בראשו מצאתי כך erklären, da doch die dort angeführten Stellen sich nicht am Anfange des Sohar finden? Es hat aber damit folgende Bewandniß. Den Theil des Sohar, der den Pentateuch-Commentar bildet, nannte R. ספר הזוהר המופלא, alles Uebrige, wie die beiden Idra's und einen Theil der Tikkunim, bezeichnete er mit ס' הזוהר הגדול. Jene beiden Stellen, auf welche wir hingewiesen, stehen

auch wirklich am Anfange der Idra Rabba (vielleicht entspricht das hebräische גדול dem aramäischen רבא, und geschah die Benennung a potiori) sowie auch die Stelle 27 a, und erklären uns zugleich, warum die Idra Rabba ihre Stelle in Abschn. נשא gefunden hatte. Sie begann nämlich, wie aus der ersten Stelle bei R. hervorgeht, mit den Worten: כל ימי הזירו לה' קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו וכו' תני ר' שמעון אלמלא ידעין בני נשא מאי קאמרי בהאי שערא וכו'.

Daran schließt sich folgerichtig die Fortsetzung der in unsrer Ausgabe angebrachten Idra Rabba, die auch von der mystischen Bedeutung der Haare handelt. Die Editoren fügten aber die Worte כל ימי הזירו וכו' in den Text des Sohar und begannen den Sohar ha-Gadol oder die Idra Rabba mit den Worten: תניא אר"ש לחברייא, so daß man nicht weiß, in welchem Zusammenhange das Folgende mit dem Abschnitt נשא steht. Mochten nun die Abschreiber manchmal die Bezeichnungen המופלא und הגדול vertauscht haben; so viel steht fest, daß der Sohar ha-Gadol die Idra Rabba bedeutet, an die sich ein Theil der Tikkunim, als weitere Ausführung der in der Idra geschilderten dreizehn תקונים anschließt. Es wird uns daher nicht überraschen, wenn טעמי המצות 2 b unter dem Namen זוהר הגדול eine Stelle angeführt wird, die im Sohar I., 34 a ed. Amst. sich befindet, aber aus den Tikkunim entlehnt ist, wie dies schon von Milsahagi (Rabia, S. 32 b) nach Mose Cordovero hervorgehoben wurde.

IV.

Die halachische Mystik des רעיא מהימנא.

Eine Seite kabbalistischer Thätigkeit war die mystische Begründung mosaischer Vorschriften. So wissen wir, daß R. 'Asriel, der Lehrer Moses ben Nachman's, in seinem Commentar zum Hohenliede, die Gebote deutete und Recanati als Muster diente. Siehe Ta'ame ha=Mizwot von Recanati, 4b. Wie aber die einfache Methode der ersten Gesetzlehrer später in den sogenannten Pilpul ausartete, so entwickelte sich die Gesetzesmystik zu einer kabbalistischen Auffassung der ganzen Halacha, ohne Unterschied, ob sie mosaisch oder rabbinisch oder bloßer Usus sei. Diese Art Kabbala bildet das charakteristische Merkmal des רעיא מהימנא. Der Verfasser desselben hat unter der Formel פקודא die mosaischen Gebote und Verbote, rabbinische Vorschriften und religiöse Gebräuche erläutert und seine Schrift nach dem Schema der üblichen טעמי המצות gearbeitet. In der Halacha ist er sehr bewandert und legt auf die rabbinischen Vorschriften ein sehr großes Gewicht. Ein eclatantes Beispiel der halachischen Mystik findet sich Sohar III, 153a: ואומרים על מאני דפסחא כלים שנשתמשו בהן בצונן מטבילן בצונן והן טהורים אינון נשמתין דאינון מסטרי דרחמי וכו' לא צריכין לארכאה במים פושרים כבינונים כ"ש בחמי חמין וכו' צדיקים גמורים בצונן וכו' ואי נשמתין חמריים דאינון כמאני חרס שבירתן זו היא טהרתן וכו'.

Daselbst wird auch der Abschnitt הרואה des Traktats Berachot citirt. Der Verfasser des רעיא מהימנא

war also bestrebt, die Kabbala mit dem Talmud zu verbinden, was von *Abraham Abulafia*, nach Landauer's Schilderung, nicht behauptet werden kann, und es ist daher verkehrt, denselben zum Verfasser des רעיא מהימנא machen zu wollen. Uebrigens giebt uns diese Schrift Aufschluß über **die Verfasser** des Sohar. Wir lesen nämlich III, 153b:

והמשכילים יזהירו וכו' אלון אינון דקא משתדלין
בזהר דא דאקרי ספר הזהר דאיהו כתיבת נח דמתכנשין
בה ב' מעיר וז' ממלכותא ולזמנין אחד מעיר ושנים
ממשפחה דבהון יתקיים כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו
ודא אורה דספרא דא וכלא על סיבה דלך ומאן גרים דא
עורב דאנת תהא בההוא זמנא כיונה דשליח אחרא
דאקרי בשמך . כעורב דאשתלח בקדמיתא ולא אתהדר
בשליחותא וכו' ולא אשתדל בשליחותא לאהדרא לצדיקיא
בתיובתא וכו' ובך יתקיים רזא דיונה וכו' , d. h. der *Plural* משכילים deutet auf *die* Verfasser des Sohar, die *neun* an der Zahl waren, außer der Hauptperson, und die im Anfange der *Idra Rabba* aufgezählt werden. Zwei derselben waren aus *Leon* und sieben aus dem gleichnamigen *Königreiche*. Ihre Schriften wurden dem Sohar einverleibt, oder mit andern Worten, die Kinder ihres Geistes wurden in den *Lichtstrom* des Sohar geworfen (כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו). Was bedeuten aber die Namen יונה und עורב? Nach **Rer. Germ. Vet. Auct. Pist.** (*Jost*, Allgemeine Geschichte VII, 313) standen im Jahre 1295 zwei Propheten auf, und zwar der eine in *Avila*, der andere in *Leon*. Aus Salomo ben Adrat's Gutachten Nr. 548 erfahren wir, daß die Mission des Mystikers in Avila,

der von Engeln mehre Schriften empfangen haben wollte, mißglückt war. Nun heißt Avila auch Anebulensis, und Leon auf arabisch ليون. Es lag daher nahe, den Mystiker aus Avila mit dem schwarzen Raben, der seine Mission ebenfalls verfehlte, und den andern aus ליון mit der Taube zu vergleichen: d. h. als die Pseudographie des Sohar, von Avila ausgehend, gescheitert war, wurde sie von Leon aus verbreitet. Und hier haben wir unsern Moses de Leon, dessen Name der יונה gleicht.

V.

Poetische Mystik des Sohar.

Mystik und Poesie sind ein Schwesternpaar, deren Mutter die Phantasie. Während die Poesie den Gefühlen Maaß und Ausdruck verleiht, sucht die Mystik Probleme der Vernunft in ungebundener Form scheinbar zu lösen und die concrete Welt, nicht in ihren Grundlinien, sondern in der schillernden Farbenpracht zu begreifen. Wir finden daher in der soharitischen Kabbala nicht blos poetische Deutungen, sondern Lehren und Anschauungen, deren Ursprung bei neuhebräischen Dichtern zu suchen ist. Wir geben hier einige Beispiele.

1. In den Tikkune ha-Sohar, Tikkun 70, lesen wir eine schöne allegorisch-poetische Darstellung von der Seele, wie sie durch das Licht der Augen sich manifestirt: בראשית ברא אלהים הא נשמתא כד נפיק ממעי

אמיה אתמר בה והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום דנפיק עינוי סתים, אפתח עינוי מיד ויאמר אלהים יהי אור, בתר דאתכניש מהאי עלמא נשמתיה מה כתיב ביה ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה כיון דאסתלקת נשמתא מיניה גופא אשתאר יבשה. —

2. Salomo Ibn G'ebirol und Jehuda ha-Lewi, zwei Dichter, die von den Kabbalisten stark benutzt wurden, vergleichen die Heimkehr der Seele in den Schooß der Gottheit und die Erlösung Israels mit einem Vöglein, das in sein Nest zurückkehrt. Der Erstere sagt in dem bekannten Gedicht, שכחי יגונך (Dukes, z. K. d. nh. r. P. S. 164) von der Seele:

יום יחיש נודך
כצפור אל קנך:

Der Letztere (Sachs, die religiöse Poesie u. s. w. hebr. Beilagen, S. 38) von der Erlösung Israels:

יונה מה לך תתנודדי
כצפור על גג תתבודדי
לאמור מתי בא מועדי:

Auch Isaak Ibn Ghajât gebraucht dieses Bild in einem Gedichte für den Abend des Versöhnungstages (Sachs, a. a. O. S. 15):

יונה חפשה בנטות היום · · ·
קן לה ביחך היה לעת ערב.

Dieses bei spanischen Dichtern häufig vorkommende Bild nun wurde vom Sohar weiter verfolgt, so daß der Schooß der Gottheit, in dem die Seelen ruhen und aus welchem die Erlösung hervorgehen wird, קן צפור genannt wurde. Sohar II, 8b:

כיון דאתתקן משיח על ידא דצדיקייא
בגנתא דעדן יעול בהאי דוכתא דאקרי קן צפור וכו׳
Ra'aja Mehemna III, 278a:
והאי איהו דאמר קרא כצפור נודדת
מן קנה דא נשמתא דשכינתא לא זזה מנה וכו׳.
Tikkunim zu Sohar Chadasch ed. Amst. 72d:
ועל קב"ה ושכינתיה אמר קרא כצפור נודדת מן קנה וכו׳ הה"ד
גם צפור מצאה בית ודרור קן לה וכו׳.

Es ist demnach Mangel an richtigem Verständniß, wenn Landauer (Or. 1845, S. 542) die Frage aufwirft, warum der Messias in einem Vogelnest verborgen sei? und sie dadurch zu lösen versucht, daß nach der Buchstabencombination Abulafia's קן dem Worte י"ה entspreche. Natürlich weiß er daher auch nicht die Bezeichnung צפור zu erklären. —

3) Jehuda al-Charisi vergleicht (nach Dukes, Or. 1851, S. 379) den Körper mit einem Kleide, das die Seele nach dem Tode ausziehe (wie wir auch im Deutschen die Metapher „irdische Hülle" gebrauchen) und mit einem Gefängniß, aus welchem die Seele befreit werde (ein auch von Plato angewendetes Bild):

יום פשטה הגוף אזי לבשה
עדיה והסירה כסות שביה :

Diese poetische Anschauung des Körpers bildet einen Grundton des Sohar. Vergl. I, 20b: בשרא דאדם לבושא איהו וכו׳; — II, 76a: כד האי אדם אסתליק אתפשט מאינון מאנין דקא לביש עור דאתלבש ביה בר נש. — Vrgl. auch Salomo Ibn Gebirol's Deutung des Eden (Ginse Oxford, IV, Anmerk. 7), in welcher er sagt: וכתנות עור מפורש שהוא הגוף. —

4) Salomo Ibn Gebirol sagt im Anfange seiner „Königskrone“ — die überhaupt reich an kabbalistischen Elementen ist —:

אתה אור נעלם בעולם הזה
ונגלה בעולם הנראה :

Dieses optische Bild vom sichtbaren und unsichtbaren Lichte, an das sich unmittelbar ein anderes von transparenten und nichttransparenten Farben anschließt, spielt eine Hauptrolle im Sohar, aus dem wir nur folgende Stelle mit der Bemerkung entlehnen, daß die talmudische Differenz zwischen אספקלריא המאירה und שאינה מאירה (Jebamot, 49 b) die ersten Anfänge dieses Bildes ausmacht. Sohar II, 23 a:

תא חזי ארבע נהורין אינון תלת מנייהו סתימין וחד דאתגלייא וכו׳ בעינא אית תלת גוונין דאתגליין רשימין ביה וכלהו לא מזדהרי בגין דקיימי בנהורא דלא נהיר וכו׳ ורזא דא סתים עינך ואסחר גלגלך ויתגליין אינון גוונין דנהרן דמזדהרי וכו׳ .

5. Derselbe Dichter vergleicht den Akt der Schöpfung mit der Emanation des Lichtes:

מחכמתך אצלת חפץ* מזומן
כפועל ואומן
למשוך משך היש מן האין
כהמשך האור היוצא מן העין ‥‥

*) Ueber das wichtige חפץ vergl. die sehr lehrreiche Abhandlung von S. Sachs in התחיה, S. 6 ff. Wir bemerken hier noch, daß R. Asriel, der Lehrer Ramban's, auch das Princip von חפץ oder רצון kennt. Siehe Recanati, Pent.-Comment. 9 c: המשיך הרצון שהוא סוף המחשבה וכו׳ כן פי׳ החסיד ר׳ עזריאל ז״ל .

וחצב וחקק* וטהר וקקק
וקרא אל האין ונבקע
אל היש ונתקע
ואל העולם ונרקע :

Damit stimmt bis auf die prägnantesten Ausdrücke die klassische Stelle des Sohar überein, Sohar I, 15 a: גליף גלופי בטהירו עלאה וכו' כד מדיד משיחא עבד גוונין לאנהרא לגו וכו' בקע ולא בקע אוירא דיליה, לא אתיידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודא חדא וכו'.

Es ist daher nicht nöthig, mit Landauer (a. a. O. S. 544) zur Erklärung ähnlicher Stellen zu Abulafia seine Zuflucht zu nehmen. —

So zieht sich eine eigenthümliche Benutzung der Dichter durch den Sohar, wie wir es in Beziehung auf die talmudische und midraschische Hagada in ähnlicher Weise finden.

VI.

R. Salomo Ibn Adrat's Bericht
über die erste Abfassung des Sohar.

Das 548. Gutachten des רשב"א, überschrieben על דברת נביא אילא, wird nur verständlich und klar, wenn man es auf die ersten Anfänge des Sohar bezieht. (Daß es sich nicht, wie Landauer meinte,

---

*) Ausdrücke aus dem Sefer Jezira.

auf Abraham Abulafia beziehe, hat schon Joel, die Religionsphilosofie des Sohar, S. 65, gezeigt.) Ehe wir die einzelnen wichtigsten Stellen erläutern, wollen wir uns das erste Stadium der Pseudographie des Sohar vergegenwärtigen. Er hatte den Namen פלאות החכמה, d. h. — nach Analogie der 1. Mischna des Sefer Jezira: בשלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה — „die Geheimnisse der Weisheit", war wie das Buch Jezira in Kapitel (פרקים) eingetheilt, bestand aus Abhandlungen über kabbalistische Themen, in denen nicht Simon ben Jochai, sondern Moses als רעיא מהימנא eine Rolle spielte, knüpfte an Daniel 12, 3 an: והמשכילים יזהירו וכו' und war theils hebräisch, theils aramäisch geschrieben. Eine Spur dieses ersten Elaborats des Sohar haben wir in den ספרא דצניעותא, das in Kapitel eingetheilt ist, und im רעיא מהימנא, wo Moses oft in den Vordergrund tritt. Um dem Werke פלאות החכמה Geltung zu verschaffen, wurde verbreitet, einem unwissenden Jüngling in Avila sei ein Engel[1] erschienen, der ihm das Werk mitgetheilt habe. Die Gemeinde von Avila wandte sich hierauf an R. Salomo Ibn Adrat, dessen Antwort auf die Abänderung des ersten pseudographischen Planes den größten Einfluß hatte, so daß der Sohar in der heutigen Gestalt, d. h. als Werk Simon b. Jochai's, hervorging, wie wir dies sogleich zeigen werden.

---

1) Für diesen Engel hatte man die Analogie des Rasiel, der ja auch dem Adam ein Buch mittheilte. Vergl. auch Sohar I, 55 b, wo geradezu auf das Buch Rasiel Rücksicht genommen wird.

Wir wenden uns jetzt zur Erläuterung der wichtigsten Stellen in dem angeführten Gutachten.

1) וה ד' שנים החל רוח ה' לפעמו פעם בהקיץ פעם בחלומו ומלאך דובר בו ואת שמו הגיד לו וכי כתב לו ספר כ"ג ידות של נייר וקרא אותו פלאות החכמה. d. h. der erste Versuch bestand aus dem ספרא דצניעותא, das aus fünf Kapiteln besteht und ein kurzer Commentar zu dem Abschnitt בראשית ist, welcher sehr dunkel und fast sibyllinenartig abgefaßt ist. An diese Schrift schlossen sich Theile der Idra Rabba und Sutta[2], sowie einzelne Stücke aus dem Commentar zu Bereschit an. Dieser Bericht wirft auch auf den Anfang des ספרא דצניעותא, auf die Worte ספרא דשקיל במתקלא nämlich, ein helles Licht. שקיל במתקלא bedeutet (siehe Sohar I, 33b: (ר' יהודה אומר שקל הקדש דא רוח הקדש) „eingegeben durch einen göttlichen Geist". Und der רוח ה' sollte ja auf dem unwissenden Jüngling ruhen! —

2. ועוד התחיל לכתוב לו פירוש ארוך על כל תיבה ותיבה ועל עלה אחד של נייר מן הספר ההוא פירוש שתי ידות של נייר גם שלח לי זכרון חמשים פרקים, d. h. der Weg zur Fortsetzung der Pseudographie sollte offen gehalten werden, das Werk war aber damals noch nicht weit gediehen. Man faßte auch die ersten Anfänge in

---

2) Jedem unbefangenen Leser muß es einleuchten, daß der Anfang und der Schluß dieser beiden Schriften, wo Simon ben Jochai introducirt wird, erst später angebracht wurde, indem die Idra Rabba und Sutta sich als Fortsetzung des ספרא דצניעותא, in welchem von Simon ben Jochai keine Spur vorhanden ist, herausstellt, sobald man nur den später angebrachten Anfang und Schluß wegläßt.

sehr dunkler Sprache ab, damit eine nähere Erläuterung nothwendig würde. Für חמשים פר׳ möchte ich חמשה פרקים lesen; dann hätten wir eine deutliche Anspielung auf das aus fünf Kapiteln bestehende ספרא דצניעותא. —

3. ואם גלו למשה רבי׳ דרכי ה׳ ספר המרכבה לא כתבו להם ספרים גדולים ופירושים ארוכים, ואם גלו לדניאל העתידות במשלים נעלמים ואחר פירשו לו הרמז בהם וכו׳ אבל ספרי החכמה זה לא נשמע מעולם.

Dies ist ein deutlicher Beweis, daß in dem ersten Stadium des Sohar Moses als Hauptperson figurirte und auf die Stelle in Daniel 12, 3 Bezug genommen wurde. —

4. ולולא שראיתי בכתבכם וכו׳ הייתי גוזר כי זו מלאכה ממלאכות הזיוף מזייפים ואומר דברים מתמיהין שלא נשמעו מעולם ובלשון אחרת וכל שהן יכולין להעמיק לדבר בענינים זרים אשר לא נבראו ולא היו ולא משל היו מעמיקים בלשון לדעתם כי בזה יפתו בני אדם d. h. die Probe des später genannten Sohar, welche S. b. A. gesehen, war — wie das beim ספרא דצניעותא wirklich der Fall ist — in einer räthselhaften, geheimnißvollen und unverständlichen Weise geschrieben. Ob ובלשון אחרת auf die aramäische Sprache oder auf die sonderbare Art der Darstellung sich beziehe, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen. —

R. Salomo ben Adrat wollte weder den jungen Propheten noch das vom Engel geoffenbarte Werk anerkennen und zwar aus folgenden Gründen:

a) מפני שכבר מסרו לנו רבותינו ז״ל חכמי האמת שאין הנבואה שורה אלא על חכם עשיר וגבור

b) עוד שאין הדור ראוי לכך וכו' ואפשר דורו של הלל ותלמידיו החסידים לא היה ראוי ודורנו זה ראוי !

c) ועוד כי אפילו בזמן הנביאים ובארץ הקדושה ארצנו שהיתה ארץ הנבואה לא נשמע ולא נהיה כזה שיכתוב מלאך ספר גדול ממולא כל חכמה כזה לשום אדם .

d) ועוד שכל זה הפך מן הקבלה שקבלנו מפי חכמי האמת שאין הנבואה שורה בחוצה לארץ .

Diese Einwürfe zerstörten den zuerst gefaßten Plan, der Engel und sein Client mußten aufgegeben werden, und man mußte auf andere Mittel sinnen, das begonnene Werk fortzusetzen. Man kam daher auf den Gedanken, anstatt des Propheten, den R. Simon ben Jochai, der als Wunderthäter bekannt war, figuriren und es in Palästina entstehen zu lassen. Auch gab man im Sohar die Ursachen an, warum gerade in unserer Zeit (vergl. den Einwurf b) das große geheimnißvolle Buch entdeckt worden sei. Zufolge dieses neuen Planes mußten in dem schon vorhandenen Material Stellen angebracht werden, die von Simon b. Jochai handeln, wie dies bei den beiden Idra's der Fall ist, und so geschah es, daß die Erzählungen von S. b. J. gar nicht in einem innern Connex zu dem Uebrigen stehen. Ein kleines Residuum des früheren Planes blieb in den Stellen des Sohar, wo es heißt פתח האי ינוקא oder פתח האי רביא .

Da aber Salomo Ibn Adrat nicht so leicht zu täuschen war, Spanien sich nicht als ergiebiger Boden für die Pseudographie erwiesen hatte, und der erste Versuch in dem Vaterlande des Sohar mißglückt war: so wandte man sich, nachdem das erste Material umgearbeitet und

das Werk „Sohar" genannt wurde, an andere ferne Länder, nach dem talmudischen Sprüchworte: הרוצה לשקר ירחיק עדותו, und daher rührt es, daß im 14. Jahrhundert der Sohar mehr in andern Ländern als in Spanien zur Erscheinung kommt! — Dies ist die Geschichte von den ersten Schicksalen eines Buches, das zuerst פלאות החכמה hieß und vom göttlichen Geiste geschrieben, das später als das Werk Simon b. Jochai's unter dem Namen זהר fingirt wurde, und das am Ende doch eine große Zahl Leichtgläubiger fand, die an dessen hohes Alter glaubten.

VII.

Physikalische Mystik des Sohar.

Eine der interessantesten Partien des Sohar ist die Deutung vieler Gesetze und Erscheinungen der Natur, wie dies auch in der Identitätsphilosophie Schelling's der Fall ist, wo die reale Seite der Welt zum Schema des rein Idealen sublimirt wird. Zum richtigen Verständniß dieser physikalischen Mystik aber ist es nothwendig, auf deren allgemeine Genesis und Entwickelung vor dem Sohar zurückzugehen, was wir auch hier versuchen wollen. —

1) Sehen, Licht. Salomo Ibn G'ebirol und Abraham Ibn 'Esra bedienen sich des Sehens als Bild der Weltschöpfung und der Immanenz Gottes. Wie nämlich das Sehen durch die Ausströmung eines geisti-

gen Lichtfluidums aus dem Auge in Verbindung mit dem Sonnenlichte entsteht: so geht Alles von Gott aus und ruht in ihm, ohne daß er etwas an seiner Wesenheit einbüßt. Ersterer sagt, Königskrone I, 17: אתה חכם ומחכמתך אצלת חפץ[1] מזומן כפועל ואומן למשוך משך היש מן האין כהמשך האור היוצא מן העין ושואב ממקור האור מבלי דלי ופועל הכל בלי כלי; Letzterer in seinem kurzen Commentar zu Ex. 23, 20: ועתה אפרש לך סוד השם הנכבד והנורא וסוד המלאכים, ואמשול לך משל באור הנפש היוצא מן העין, דע כי שבע מעלות[2] היא העין והפנימי הוא גרגר הלבן, והנה

---

1) Die Lehre vom göttlichen חפץ wird am deutlichsten von Abraham Ibn-'Esra in seinem שער השמים (Kerem Chemed IV, 5—9) exponirt. Er bemerkt daselbst S. 8a: כי הדבור שבו נברא העולם אינו אלא חפץ פשוט בלבד, וכונתו (של ס' יצירה) ferner: ; והחפץ כבר ידוע סוד ענינו לבאר כי בחפץ פשוט נברא הכל. Dies wäre auch ein Beweis (vergl. S. Sachs התחיה, S. 6), daß Ibn Esra an die Philosophie S. b. G.'s sich anschloß, wie ja auch das Bild vom Auge ursprünglich dem S. b. G. angehört.

2) Bei Gerson שער השמים, 53b heißen sie כתנות, tunica in der Optik, oder מחיצות. Gerson und S. Çarça geben die Bestandtheile des Auges unter verschiedenen Namen an. Wir setzen sie her, mit den entsprechenden Ausdrücken der Optik. Es giebt, sagen Beide, drei Feuchtigkeiten und sieben feste Theile, und zwar: שלשה לחות, 1) הזכוכית, humor vitreus; 2) הספירית, bei Çarça הקרחית (von קרח Eis) humor aqueus; 3) ריר החלמות, bei Çarça הבוצית (von ביצה Ei), humor albugineus. שבעה כתנות מעלות, מחיצות, 1) הרשת, bei Çarça עכבישית, retina; 2) השליא, bei Çarça adjectivisch השלייה, tunica vasculosa; 3) הקשה, tunica sclerotica; 4) יריעת העששית,

האור איננו גוף ואור הנפש צריך לאור אחר חצוני וכו'. Beide bekennen sich — von Abr. Ibn Esra bemerkt dies Samuel Çarça in seinem Supercommentar — zu der Ansicht Platon's u. Galen's (siehe auch Gerson's שער השמים[3] ed. Heidenheim, 50 a ff.), daß der Akt des Sehens dadurch entsteht, daß vom Auge eine geistige Kraft ausströmt, welche die Gegenstände berührt und sie dann dem Auge zuführt[4].

Der Sohar macht nun von diesem Bilde Gebrauch. Das Licht veranschaulicht ihm die Schöpfung, ist der Vermittler zwischen Idealem und Realem, (Sohar I, 16 b: יהי אור כל מה דנפק ברזא דא נפק וכו) und das Auge dient ihm zur Erläuterung der göttlichen Erleuchtung des Menschen (Sohar II, 23 a u. b.). —

2. Elemente, Weltgegenden, Metalle. Sohar II, 24 a u. b wird folgendes Schema von dem Zusammenhang der vier Elemente, Weltgegenden und Metalle aufgestellt:

---

bei Çarça לחמית, Iris; 5) הענבית, t. uvea; 6) הקרנית, t. cornea; 7) החוברת, bei Çarça השבכית, ligamentum ciliare. — S. auch Maim. פרקי משה, 9 a.

3) S. 21 a wird auch von den Vögeln, die an Bäumen wachsen, erzählt; S. 28 a von den Kleidern, die aus dem Salamander gefertigt werden. Vergl. weiter über die „Zoologie des Sohar", S. 48.

4) S. Çarça a. a. O.: ודעת גלינוס הוא כי מהעין יוצא כח נפשית והיא ניצוץ הראות והיא אשר קראה בכאן זה החכם אור הנפש היוצאת מן העין.

I. Feuer	II. Luft	III. Wasser	IV. Erde
Nord	Ost	Süd	West
Gold	Erz	Silber	Eisen

und nachgewiesen, welcher innere wechselseitige Nexus zwischen dieser Duodecas stattfindet. Dann bemerkt der Sohar, 24 b: תא חזי אש רוח מים ועפר כלהו אחידן דא בדא ואתקשרן דא בדא ולא הוי בהו פרודא וכו' כמה דאתאמר ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים ·

Die Grundidee lesen wir wörtlich in Salomo Ibn G'ebirol's[5] „Königskrone" II, 2:

והיסודות האלה ארבעתם להם יסוד אחד ומוצאם אחד ממנו יוצאים ומתחדשים ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים[6],

und die nähere Erklärung, wie das Kalte, Warme und Feuchte auf die Entstehung der Metalle einwirkt, bei Gerson שער השמים, 10b ff im Namen des Aristoteles.

3. Magnet. Der Magnet, der im Talmud אבן השואבת heißt, hat im Sohar schon einen modernen Namen, und wird אבנא דמקבלא פרזלא genannt, wie in Gerson's שער השמים, 12b: אבן המושכת לברזל. Der Sohar benutzt die Eigenschaft des Mag-

5) Desselben poetisches Bild סובל עולם כמו אשכול (Dukes, Or. 1851, 386; z. K. der neuhebr. Poesie S. 172) findet sich im letzten Abschn. des כפרא דצניעותא: תליין בהון כענבים באתכלא. Sohar II, 179 a.

6) Was der Dichter als musivische Pointe gebraucht, macht der Sohar flugs zu einer biblischen Deutung.

nets zu folgendem Bilde (Sohar II, 21 a): האי אבנא דמקבלא פרזלא כד חמי ליה מחטא מדלגא עלוי, כך משה והר סיני כשנראו זה עם זה דלג עליו.

VIII.

Moses ben Nachman's

Commentar zum Hohenliede und der Sohar.

Im Jahre 1763 gab Jizchak Kalwarie einen Commentar Moses ben Nachman's zum Hohenliede[1] in Altona heraus, nach einer Handschrift im Besitze des Rabbiners Mardechai zu Berlin, nebst dessen und des Berliner R. Michael Textesverbesserungen, Conjecturen und Bemerkungen, die alle auf eine störende Weise in den Text eingeschaltet sind. Dieser Commentar enthält Alles, was Recanati in seinem Ta'ame ha-Mizwot

---

1) S. 20 a (falsche Paginirung ט"ן) polemisirt er gegen Abraham Ibn 'Esra: והשמר על נפשך להיות מין לאמור כי עזרא הסופר הוסיף בה מלכו בהעתקותו כמו והכנעני אז בארץ, הנה ערשו ערש ברזל, כי זו היא כפירה גמורה. —

Kurz vorher bemerkt er: ואין הפרש בין והמנע היתה פלגש לאליפז ואלוף מגדל ואלוף עירה ובין עשרת הדברות ופרשת שמע ישראל וכו׳.

Vergl. dazu Sohar III, 152 a über die Auffassung der Bibel; Maimuni, Commentar zu חלק, 8. Glaubenssatz; S. Sachs, ha-Techija, S. 9.

im Namen des R. Asriel anführt[2]. Siehe טעמי המצות ed. Basel, 5a (über Gebet), 6a (über Opfer), 7a (über Liebe und Ehe), 10a (über Zizit), 13a (über Priester), 13b (über männliche und weibliche Geburt)[3], 22a (über Rosch ha-Schana), und Commentar zum HL. 8b, 10a u. b, 12a, 13a u. b, und viele andere Stellen. Auch was Recanati in seinem Pentateuch-Commentar, 5d im Namen des R. Asriel anführt, findet sich in dem Commentar zum HL. in der dritten Einleitung gegen das Ende. Eine Columne vorher und S. 6c schreibt Recanati die zweite und dritte Einleitung unseres Commentars aus, ohne den Verfasser zu nennen.

Zunz (Vorrede zu Rebenstein's Bearbeitung des HL.) bemerkt, daß der handschriftliche Commentar Moses ben Nachman's bei de Rossi (Cod. 1072) verschieden von dem in Altona gedruckten ist. Rapaport besitzt einen handschriftlichen Commentar von R. Esra, der mit dem in Altona unter dem Namen Moses ben Nachman's gedruckten übereinstimmt (nach einer mündlichen Mittheilung desselben). Wir gelangten demnach zu den Resultaten 1) daß der in Altona gedruckte Commentar nicht von Moses ben Nachman[4], sondern von R. Esra,

---

2) S. 4b sagt Recanati: ואביאם (המצות) על הסדר שהביא אותם החכם ר' עזריאל ז"ל בפי' שה"ש שלו כי הוא ז"ל כולם רמזם בעשרת הדברות. Die Aufzählung der Mizwot nach dem Schema der zehn Gebote nehmen auch in der That einen großen Theil des Commentars zum HL. ein.

3) Eine ähnliche Lehre über männliche und weibliche Geburten findet sich in Moses b. Nachman's Jezira-Comm. III, 5.

4) Daß der Commentar nicht von Moses ben Nachma

dessen Lehrer, herrührt; und 2) daß R. Esra und R. Asriel — wie Landauer behauptete — identisch sind[5]. Und doch ist es möglich, daß Abschreiber die Namen Esra und Asriel oft verwechselt haben, die noch immer zwei Personen sein können. Wie dem aber auch sei, der in Altona gedruckte Commentar ist für die Geschichte des Sohar sehr wichtig, da die Sammler und Bearbeiter des Sohar den erwähnten Commentar stark benutzten[6]. Wir klassificiren hier die Art der Benutzung desselben:

I. Das Hohelied deutet der Sohar in demselben Sinne zu mystischen Zwecken aus, wie der Verf. unseres Commentars. Ja, viele aramäisch gefärbte Ausdrücke des Sohar (טנרא = בשם, בוסמא = התחלה, שריאותא = סלע, אתפטשותא = התפשטות) sind in diesem Commen-

---

ist, geht schon daraus hervor, daß es in der Einleitung heißt: ראיתי כי פנה היום לנגדי והזקנה הלכה הלוך וקרבה על כן קדמתי לפרש אחד מכ"ד ספרים. Das kann der Verf. eines Commentars zum Pentateuch und zu Hiob unmöglich sagen! Schwierig bleibt aber immer die Stelle 5 a: סר צלם מעליהם, נפל שר שלהם כפי מה שפרשתי בפי' החומש, wenn wir sie mit Nachmani's Commentar zu Num. 14, 9 vergleichen, wo diese Erklärung sich mit der Bemerkung befindet: וכבר הזכרתי זה במקומות אחרים.

5) Steinschneider's Conjectur (Serapeum 1851, Nr. 4), daß Asriel ein angenommener Name Abraham Abulafia's sei, erledigt sich auch dadurch.

6) Komisch ist es daher, wenn Recanati, 6 b, von R. Asriel bemerkt: ודברי נביאות הם כי כן מצאתי ממש בס' הזוהר, da die ganze Schrift des R. Asriel oder Esra von den Bearbeitern des Sohar benutzt wurde!

tar des HL. nicht selten. Die Benutzung des HL. zieht sich durch den ganzen Sohar, und überall treffen wir die Ansichten unseres Commentars. Wir heben hier zur Vergleichung hervor, daß der Verf. in der zweiten Einleitung bemerkt, daß die Ausdrücke des HL. נחלין מן לבנון, אתי מלבנון, כריח לבנון, מעצי הלבנון, ferner die Worte ראשי בשמים, ערוגת הבושם u. s. w. ein Bild der חכמה[7] sind, sowie die Stellen, wo תפוח, שושנים und גנים[8] vorkommen, auf die שכינה hinweisen, was auch die Terminologie des Sohar bildet.

II. Die symbolische Deutung der Stiftshütte, 3 b ff. stimmt mit der des Sohar überein, der sie weiter ausführt.

III. Die eingeschaltete Abhandlung über die תרי״ג מצות ist das Vorbild jenes Theiles des רעיא מהימנא, welcher unter der Formel פקודא die Gebote aufzählt. An vielen Stellen des Sohar (z. B. I, 11 b ff.) findet oft eine wörtliche Entlehnung statt. Besonders wird

---

7) Frappant ist die Bemerkung, daß מספר החכמה ג׳׳ שבעים ושלש, והשלש כבר נודע עקרם! Das Trinitätsprincip des Sohar hätte hier also auch eine Parallele.

8) Ueber תפוח und שושנים bemerkt er Folgendes, was für die Erklärung des Sohar höchst wichtig ist: תחת התפוח עוררתיך קבלנו כי הוא משל לכבוד השכינה לפי השתנות המראות ירוק אדום לבן כמראה הקשת אשר יהיה. Ferner: ללקוט שושנים קבלנו כי הוא הצמח הנקרא בענן ליד״י ויש לו ששה עלים, והמשל בו על שש קצוות. R. Asriel in seinem פי׳ עשר ספירות geht auch auf die Symbolik der Farben ein. Der Ausdruck קבלנו weist darauf hin, daß diese Ansichten schon früher im Umlauf waren.

vom Verf. des Commentars und vom Sohar der Gesichtspunkt festgehalten, daß der Eintheilungsgrund aller Gebote und Verbote זכור und שמור, יראה und אהבה ist. S. auch Mos. b. N. zu Ex. 20, 8.

Ja, es ist uns sogar sehr wahrscheinlich, daß Recanati's טעמי המצות[9] bei der Ausarbeitung der verschiedenen פקודא im רעיא מהימנא benutzt wurden, da Recanati gewiß nicht blos auf R. Asriel, sondern auch auf den Theil פקודא im Sohar Rücksicht genommen haben würde, wenn jener ihm vorgelegen hätte.

VI. Die Terminologie und die eigenthümlichen Wendungen des Sohar in aramäischer Sprache sind den hebräischen des Commentars nachgebildet. Z. B.

1) מעלה האור העליון וכל החפץ והרצון להדבק ולהתעלות, 1 a.

2) שפעי האור הבהיר הנחלק והמתנוצץ לכל צד, das.

3) הנקודות באותיות כמו הרוח בגוף, 2 b.

4) משפע החכמה ומזיוה הבהיק האור ההוא ונאצל ממנו, 5 b.

5) השלמה היא הזמנה המשכת החכמה הסובבת את הכל[10], 6 a.

---

9) Die Art und Weise, wie Kabbalisten Schriften Anderer benutzen, ist einer Untersuchung würdig. So schreibt Recanati den R. Asriel fast ganz ab. Und doch ist er kein Plagiator, wenn wir bedenken, daß zu einer Zeit, wo noch keine Typographie war, der Autor zu seiner und des Lesers Bequemlichkeit viele Excerpte machte, weil die Schriftwerke nicht so zahlreich vorhanden waren.

10) Auf derselben S. spricht sich der Commentator für die platonische Hyle aus, und fügt zu seiner Rechtfertigung hinzu:

6) וסידר שבח בעיניה ובשעריה ובשפתותיה וצוארה וכל זה דמיונים ומשלים ידועים למשכילים המקובלים, 6 b. Vergl. das Nähere in der Idra Rabba.

7) הנמשך ממקום שכל השמים כלולים שם, 7 a.

8) Ueber ימין und שמאל, S. 8 a.

9) המעיין היוצא מעדן החכמה אשר שם פורחים הנשמות בשמחה ונמשך ואינו פוסק לא ביום ולא בלילה, 20 a.

10) יניקות העילות והסיבות, נתלבשה החכמה ההווית העמוקות ונסתרות בחכמה, 29 a. —

Nachdem wir die Wichtigkeit des Commentars für die Kritik des Sohar gezeigt haben, machen wir noch auf folgende zwei Punkte aufmerksam, die einer nähern Erörterung bedürfen. a. Der Verfasser des Commentars erklärt in der dritten Einleitung das 28. Cap. des Buches Hiob als Inbegriff der kabbalistischen Lehre, was auch ראב"ד in der Einleitung zu seinem Jezira-Commentar thut. S. auch M. b. N. zu Hiob 28.

b. Der Verfasser bringt 22 b eine große Stelle über אילן יש לו להקב"ה וכו', die sich im Bahir, 5 b,

---

ואין קוצר בחיק הבורא ית' כשלא יברא דבר מלא דבר כמו שאין קוצר ביכלתו כשלא ימציא דברים הנמנעים שיברא מרובע שיהא אלכסונו שוה לצלעו ולקבץ שני הפכים ברגע אחד וכמו שאין זה קוצר ביכלתו כך אין קיצור אם לא יאציל דבר מלא דבר כי זה בכלל הנמנעים כולם. Auch Moses b. Nachman nimmt eine feine Urmaterie an, die der göttliche Schöpfungsakt in Formen kleidet. Siehe seinen Commentar zum Abschn. בראשית, Anfang.

6a (ed. Amsterd.) findet, ohne daß er des Bahir dabei gedenkt! Diese Stelle ist übrigens auch vom Sohar II, 58b und vom ראב"ד zu Jezira VI, 1 benutzt worden.

IX.

Die Zoologie des Sohar.

1. Liwjatan. Im Sifra de-Zeniuta, Abschnitt 1, erscheint der Liwjatan als Symbol: גלופי דגלופין כחיזו דחויא אריך ומתפשטאן לכאן ולכאן. Ausführlich schildert ihn der Sohar zu Parascha Bô (Sohar II., 34 a und b, 35 a ed. Amst.), wo wir lesen: תשע יאורין אינון דאיהו רבוץ בינייהו וכו' והאי תנינא עאל בההוא יאורא וכ', worauf dann eine lange Schilderung des Meeresungeheuers folgt. Die Quelle des Sohar war Talmud Baba Batra, 74 b: לויתן נחש בריח לויתן נחש עקלתון ... לויתן זכר ונקבה בראם ... ירדן מתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן ... בהמות בהררי אלף בטוחות בשעה שמגיח ירדן לפיו של לויתן. Ueber die naturgeschichtliche Seite dieses Thieres ist Bochart's Hieroz. und über das Fabelhafte desselben Kazwini's Kosmographie[1] ed. Wüstenfeld II., 132, Artikel تنين

---

1) Dieses arabische Werk enthält sehr viele Materialien zur Erläuterung der talmudischen Zoologie, und wir wollen hier nur Einiges hervorheben. Die grotesken Erzählungen Rabba bar bar Chanah's in Baba Batra von wunderbaren Thieren haben allerdings eine ethische Tendenz, wie die Thier-

zu vergleichen. Was aber die mystische Idee anlangt, deren Symbol Liwjatan ist, so ist deren Spur bei den Ophiten, den **Schlangenbrüdern**, zu suchen. Diese Sekte[2] war jüdischen Ursprungs, wie schon die in ihrem

---

fabeln der Griechen und Römer, sie haben aber alle den Glauben des Orients an das Wunderbare zur Unterlage. Wie dieser seine Mährchen auf Seefahrer, נחותי ימא, zurückführt, so auch Kazwini, wo er von den عجايب البحر, den Meereswundern, spricht. Der Letztere erzählt S. 125 von einem Fische, der hinter dem rechten Ohr die Worte: „Es giebt keinen Gott außer Gott", auf dem Nacken: „Muhammed", und hinter dem linken Ohr: „der Gesandte Gottes" aufgeschrieben hatte (فنظرنا فاذا خلف اذنها اليمنى كتابة فاذا هى لا اله الا الله وفى قفاها محمد وخلف الاذن اليسرى رسول الله); von einem andern, S. 136, Artikel سلحفاة, den Seefahrer für einen Insel hielten, auf dessen Rücken sich Staub sammelte, der zu Erde wurde und Gras hervorbrachte (wie bei Rabba b. b. Chanah: ההוא כורא דיתבא ליה חלתא אגביה וקדח אגמא עילויה, so bei Kazwini **wörtlich**: واجتمع على ظهرها التراب بطول الزمان حتى صار ارضا ونبت عليها الحشيش). — Von dem Fische שבוטא (s. mein Sefat Chachamim s. v.) sagt er S. 138, übereinstimmend mit Chullin, 109, daß dessen Fleisch **fett** und gut sei, ولحمه سمين طيب.

2) Ich nehme für gewiß an, daß der Ausspruch Akiba's Abot 3, 17: סיג לחכמה שתיקה **doppelsinnig** ist, wie es bei vielen Sprüchen der Fall ist. Der Doppelsinn liegt darin, daß, wie wir von den Ophiten wissen, man im Reiche der Geister die erste Manifestation der Schöpfung *σιγή* **Schweigen**, die zweite *σοφία*, **Weisheit** nannte,

System vorkommenden Namen Jaldaboth (vergl. Beresch. Rabba I.; כל מי שהוא בא לומר העולם הזה נברא מתוך תהו ובהו וכו'), Jao, Sabaoth, Adonai, Eloi[3] (vergl. Sefer Jezira I., 1: יה יהוה צבאות אלהים חיים וכו') Prounikos, פרונקא, als auch die Vorstellungen über das sich verdunkelnde Urlicht (vergl. die vielen Aussprüche über אור הגנוז im Anfang des Bereschit Rabba), den vorweltlichen Christos und die vorweltliche Ecclesia (vergl. בית המקדש ושמו של משיח עלה במחשבה להבראות, Beresch. Rabba. Anfang. Die מחשבה ist die ἔννοια der Ophiten.) beweisen. Diese Ophiten hatten nun ein Diagramma (s. die Abbildung bei Matter, Geschichte des Gnosticismus II., 146 ff.), in welchem zwei Kreise vorkommen. Der erste umschließt sieben kleine Kreise und hat um die Peripherie das Wort לויתן, der zweite umfaßt zehn kleine Kreise und trägt das Wort בהמות. Die Deutung des Liwjatan ist aber nicht, wie Matter will, die Sophia, die Weltseele, im Gegensatze zu Behemot, dem Symbol des Irdischen (ähnlich deutet Sa-

---

und die zweite von der ersten auch auf Abbildungen (s. oben über das Diagramma) begrenzt wurde. Daher haben die Worte סיג לחכמה שתיקה, der Zaun der Weisheit ist Schweigen, einen doppelten Sinn, einen gnostischen und einen lebensklugen.

3) Zwei andere Namen sind Oraïos und Astaphaïos. Wenn, wie Matter will, in ihnen das hebr. אור und השטפה liegt, so wäre damit אש und מים des Sefer Jezira zu vergleichen. Vielleicht hängt Astaphaïos mit שדי פה zusammen, nach der Erklärung des Talmuds: אני הוא שאמרתי לעולמי די, und das Dalet wie Dsal ausgesprochen.

lomo b. Adrat Liwjatan und Behemot: לויתן הוא רמז לשכל והנפש, בהמות הוא רמז לחומר הגופות, s. En Jakob z. Stelle), sondern wie R. Abraham, der Sohn Maimuni's, in Milchemet Adonai ed. Wilna, S. 9 a sie aufstellt. Er sieht in Liwjatan das Bild der Sünde, die in der Gestalt der Schlange dargestellt wird, die auch in Ezechiel 29, 3, התנים הגדול, gemeint ist, und welche die bestehende Welt zu zerstören sucht. אכילת לויתן bedeutet daher das Verzehren und Aufhören der Sünde. Der Liwjatan bei den Ophiten ist demnach die Sünde, der böse Geist, die Schlange, Ophis, welche das Werk des Jaldaboth, dargestellt in den 7 kleinen Kreisen, zerstören will. —

2. Salamander. Die talmudischen Stellen über dieses Thier (Chagiga 27; Sanhedrin 63) wurden bereits in Zion II., 66, durch Aristoteles hist. anim. V., 19 und Plinius hist. natur. X., 67 erklärt. Im Sohar II., 211 b. lesen wir aber noch von Kleidern, die aus dem Salamander gefertigt werden: תא חזי מסלמנדרא דעבדין מנה לבושא וכו'. Diese Sage findet sich auch. „Die Dichter, z. B. der Titurell (c. XL., 341) lassen von den Salamandern Goldstoffe weben, und Marco Polo (c. 45 d. lat. Uebers. u. in der deutschen von Bürk I., 38) sagt, es werde zu Rom ein Tuch aufbewahrt aus demselben Stoffe, woraus der Salamander.“ Gräße, Beiträge zur Literatur und Sage des Mittelalters, Dresden 1850, S. 81. —

3. Baumvögel. Eine alte jüd. Quelle über die Baumvögel, von denen in Jore Deah 84, 15 die Rede, ist der Sohar II., 156: כד הוי חמי ר' אבא חד

אילנא דאביה אתעביד עופא דפרח מניה וכו'. Mit dieser Sage ist zu vergleichen Olaus Magnus (Historia Septentr. XIV., 9), nach welchem in Schottland Gänse auf Bäumen wachsen, ferner M. Maier, Tractatus de volucei arborea absque patre et matre in insulis Orcadorum forma anserculorum proveniente. Frankfurt, 1619. 8. Gräße a. a. O. S. 80, kennt kein älteres Zeugniß von Baumthieren als aus dem 14. Jahrhundert! Das Alterthum wußte also nichts von den Vögeln, die auf Bäumen wachsen!

Kabbalistische Lehren u. Schriften vor dem Sohar.

I.

Jüdische mystische Sekten vor Saadja.

Schährestâni (blühte Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrh.) hat uns in seinem Werke كتاب الملل والنحل (ed. Cureton, London 1842; deutsch von Haarbrücker, Halle 1850) einige Nachrichten über die alte Mystik der Juden mitgetheilt, die wir hier als Beitrag zur Geschichte der Mystik näher erläutern wollen.

1) Jehudäer. Saadja kämpft in seinem „Emunot we-Deot" 39 b und 68 a gegen eine Sekte, die sich „Jehudim" nennt: כי יש אנשים שנקראים יהודים „אבל אומר שמצאתי אנשים ממי שנקראים יהודים ... Es sind dies die Anhänger des Jôda'ân, der sich auch Jehuda nannte. Schährestâni erzählt von ihm (deutsche Uebers. I., 256): „Er glaubte, daß die Thôra einen äußern und einen innern Sinn, eine buchstäbliche und eine allegorische Erklärung habe, verschieden von den allegorischen Erklärungen derselben, welche die Jähud im Allgemeinen annahmen." Außer der allegorischen Methode der Haggada überhaupt nahmen also die Jehudäer, wie die spätern Kabbalisten, einen besondern mystischen Sinn der Tora an, so daß sie ne-

von dem פשט und דרוש noch סוד und רמז kannten. Ibn-Esra charakterisirt diese Art Bibelerklärung in seiner Einleitung zum Pentateuch-Kommentar mit den Worten: הדרך השלישי חושך ואפלה, והוא מחוץ לקו העגולה, והם הבודאים מלבם לכל הדברים סודות, ואמונתם כי התורות והמשפטים חדות.

2) Makâriba. Dieser Sektename stammt wahrscheinlich daher, daß die Träger desselben Anhänger der מעשה מרכבה waren und sich viel mit der Ausbildung der Angelologie beschäftigten. Sie werden von Sch. (a. a. O.) folgendermaßen geschildert: „Eine Sekte von der Makâriba glaubte, daß Gott mit den Propheten vermittelst eines Engels gesprochen, welchen er ausgewählt und allen Geschöpfen vorgesetzt und zu seinem Statthalter für sie gemacht habe; sie sagen, Alles was in der Thôra und den übrigen Büchern von der Beschreibung Gottes vorkomme, das beziehe sich auf diesen Engel; denn es sei anders nicht zulässig, daß der höchste Schöpfer irgendwie beschrieben werde. Sie behaupten, derjenige, welcher zu Mûsa mit Worten gesprochen habe, sei dieser Engel, und der in der Thora erwähnte Baum[1] sei auch dieser Engel, denn Gott sei zu erhaben, um mit Menschen Worte zu wechseln.“

---

1) Das bezieht sich auf die Erscheinung Gottes im Dornbusche. Exod. 3, 2: וירא מלאך ה' אליו וגו'. Vergl. Schemot Rabba, Kap. 2: כל מקום שמיכאל נראה שם הוא כבוד השכינה (s. unten Anmerk. 3), Ibn-Esra und Nachmani z. St.

Hier ist nun der Erzengel מטטרון[2] gemeint, von dem der Talmud (Synhedrin, 38 b) sagt: ואל משה אמר עלה אל ה׳ עלה אלי מבעי ליה, א״ל זהו מטטרון ששמו כשם רבו[3] דכתיב כי שמי בקרבו. Vrgl. auch Jonatan zu Exod. 3, 2; 24, 1; 33, 23. Da, wie Sch. weiter berichtet, die Makâriba alle Anthropomorphismen auf diesen Engel bezogen, so nimmt er bei ihnen dieselbe

---

2) Was das Wesen des מטטרון betrifft, so ist er ursprünglich der Horos (ὅρος, Grenze) der Valentiner, der verschiedene Namen hatte (z. B. *Μεταγωγεὺς*. S. Baur, Gnosis, 128.), oder der Logos (S. Cassel in Ersch und Gruber, Art. Juden, S. 41, Anmerk.), der aber später als bloßer Engel aufgefaßt wurde. Der Name מטטרון ist entweder aramäisch, indem in der Hauptstelle, an welche die Lehre vom Metatron angelehnt wurde, 2. B. M. 23, 20. 21, (הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך) die Function desselben durch לשמרך בדרך bezeichnet wird, was aramäisch למטרך heißt, und מטרון wäre daher „Hüter", „Wegweiser"; oder vielleicht griechisch, und zwar, wenn er mit Horos zusammenhängt, *μέτρον*, Maaß.

3) Es ist wahrscheinlich mit Brecher (das Transcendentale u. s. w. S. 30) anzunehmen, daß שֵׁם hier Ruhm bedeutet. Es wäre dann dem כבוד in der Redensart כבוד קונה entsprechend, und die Stelle im jerus. Talm. Chagiga, Abschn. 2, 4: כיון שפתח ר׳ אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ירד לו ריב״ז מן החמור אמר אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רוכב על החמור wäre demnach sehr prägnant, da die Angelologie eine Hauptrolle in der מעשה מרכבה spielt. Auch ist damit das יקרא דה׳ bei den Targumim zu vergleichen. Vergl. auch S. Sachs in התחיה, S. 22 ff. Anmerk., wo Vieles über die Bezeichnung כבוד gesammelt ist.

Stelle ein, wie die מימרא bei Onkelos und die δόξα bei der Septuaginta. Bei Philo wird auch der Logos Erzengel genannt, de conf. linguar. p. 341, Mangey: ὁ πρωτόγονος λόγος ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. Vrgl. Dähne, die jüd.-alex. Religionsphilosophie, I., 259.

Wenn Sch. übrigens sagt, daß die Makâriba biblische Stellen wie „Gott habe über die noachische Fluth geweint bis ihm die Augen schmerzten, der Gewaltige habe gelacht, so daß er seine Zähne zeigte" auf diesen Engel bezogen haben, während sie in dieser Gestalt gar nicht in der Bibel vorkommen, so darf uns dies nicht von einem Muhammedaner überraschen, da die Anhänger des Korân's wie er selbst keine richtige Kenntniß der Bibel besessen hatten.[4] —

---

4) Bekanntlich behauptet der Korân (II. 73) und seine Erklärer, die Juden hätten die Bibel verfälscht, besonders jene Stellen, welche eine Anspielung auf Muhammed enthielten. Wir wollen hier die vermeintlichen Anspielungen erörtern. (Die Stellen aus handschriftlichen arabischen Korân-Kommentaren hat uns Hr. Prof. Fleischer mitgetheilt.)

a) Scheichzâde in seinem Superkommentar zu Beidhawi Sur. II., v. 38 (Ms. Berol. reg. n. 369, fol. 280, lin. 4–1 v. u.) sagt: روي عن ابن عبّاس رض ان الله تع كان عهد الى بنى اسرائيل في التوراة انى باعث من بنى اسمعيل نبيا امّيّا. Ebenso Zamachschari zu Sur. II. v. 125, nur daß er es im Namen des Abdallah Ibn Salam — des gelehrten jüdischen Lehrers Muhammed's — berichtet und die Variante hat, es heiße

3) Ferner berichtet Sch. S. 259 im Allgemeinen, daß a) „die Juden auf den Messias harren und der

---

in der Tora: Ich werde von den Söhnen Ismaels einen Propheten erwecken اسمُه احمد. Hier meinten die Muhammedaner Genes. 17, 20 ונתתיו לגוי גדול und Deuteronom. 18, 15: נביא מקרבך וגו'. Maimuni, Iggerot Teman ed. Prag, 65 b widerlegt bereits diese vermeintliche Anspielung im Sinne der Muhammedaner. Das اسمه احمد bei Zamachschari bezieht sich auf במאד מאד in Gns. 17, 20, das die Muhammedaner entweder für מחמד nahmen, oder — wie Maimuni a. a. O. berichtet — dem Zahlenwerth nach (במאד מאד = 92, מחמד = 92) berechneten. Auffallend wäre nur, daß Zam. hier אחמד und nicht מחמד schreibt. Ibn Esra kennt auch dieses Argument der Muham. Vergl. die kürzere Recension seines Kommentars zu Ex. in Kerem Chemed III., 174: האומרים על מלך ישמעאל שמספר במא"ד מא"ד כשמו בגימטרי"ה וכו'.

b) Zamachschari zu Sur. IV., v. 48 (Cod. Bibl. Hal. tom. 1, p. 337 lin. 8 v. u.) sagt zu den Worten des Koran's: يحرّفون الكلم عن مواضعه, daß die Juden ganz andere Worte gesetzt hätten für diejenigen, welche auf Muhammed hinweisen und führt als Beispiel an, sie hätten in der Tora für أَسْمَرُ رَبعة — Muhammed wird von röthlicher Gestalt sein — die Worte آدَمُ طُوَالٌ gesetzt. Dies bezieht sich auf Genes. 16, 12. Hier meinen sie, die Juden hätten für אֹדֶם roth, אָדָם gesetzt, und vielleicht verwechselten sie auch פרא mit פְּאֵר.

c) Abul Suud zu Sur. V, 70; berichtet, daß Jesaja, Habakuk und Daniel voll wären von Anspielungen auf Muhammed. Was Jes. und Dan. betrifft, so werden

Sabbat der Tag dieses Mannes ist; b) daß sie darin übereinstimmen, daß Gott, nachdem er mit der Schöpfung des Himmels aufgehört habe, auf seinem Throne sitze, den Hinterkopf angelehnt, ein Bein über das andere geschlagen; c) daß ein Theil von ihnen behauptet, die sechs Tage seien sechs tausend Jahre, denn ein Tag bei Gott sei gleich tausend Jahren, nach Mondjahren gerechnet; das sei dasjenige, was von Adam bis auf unsere Zeit vergangen ist, und damit sei die Schöpfung vollendet. Dann wenn die Schöpfung das Ende erreicht habe, fange das Gebot an, und vom Anfange des Gebotes datire das Sitzen auf dem Throne; was

---

die christologischen Stellen gemeint; in Betreff Hab. wird auf Habak. 3, 3 angespielt, auf וקדוש מהר פארן nämlich. Denn wie Saadja (Emunot, Fürst's Uebers. S. 235 ff.), Schahrestani (a. a. O. S. 251), Ibn Esra (zu Deuter. 33, 2) und Maimuni (a. a. O. 66 b) berichten, haben die Muhammedaner die Worte הופיע מהר פארן, Deuteron. 34, 2, auf die Offenbarung Muhammed's bezogen. Vergl. auch Sifri z. St. הופיע מהר פארן זה לשון ערבי. — Aus dem bisher Erörterten geht hervor, daß die Muhammedaner die Stellen der Bibel über Ismael und den Berg Paran auf Muhammed deuteten. Die Urheber dieser Deutungen waren bekehrte Juden; denn nur diese konnten von Gematria und einer alten Erklärung des Sifri Gebrauch machen. Der Midrasch bezieht die Stellen über Ismael auf die Araber überhaupt, die sehr hart mitgenommen werden. Siehe Beresch. Rabba, Kap. 45: ריש לקיש אמר פרא אדם ודאי שהכל בחזין ממון והוא בחז נפשות . ידו בכל ויד כל בו ידו ויד כלבי שוות מה כלבו אוכל נבלות אף הוא אוכל נבלות .
Dies sind lauter Anspielungen auf die Beduinen.

aber das Aufhören von der Schöpfung anbetrifft, so ist das keine Sache, die schon gewesen oder vergangen ist, sondern sie fällt in die Zukunft, sobald wir die Tage nach Tausenden zählen." Dies Alles ist mit der Kabbala eng verwandt. Siehe Moses b. Nachman und Bachja b. Ascher zu Genes. 2, 1. 2. 3; Lew. 25, 2, wo Sabbat und Messias, die Jahrtausende der Schöpfung, die Erfüllung des Gesetzes zur Messiaszeit verhandelt werden. Siehe ferner über den Thron Gottes Moses b. Nachman z. Gns. 1, 8: השמים הנזכרים כראשון ששם כסאו של הקב"ה דכתיב השמים כסאי וכו' — בשם שמים ובשם הכסא סיד נשגב ונעלם. Die Schilderung, wie Gott auf dem Throne sitze, bezieht sich auf Exod. 24, 10 (ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, und dazu die Ausschmückungen in פרקי היכלות, K. 3, in der Sammlung ארזי לבנון ed. Ven. S. 43a) und Jes. Kap. 6. Wahrscheinlich liegt auch darin eine Andeutung auf das Vorhandensein der anthropomorphistischen Schilderung in שעור קומה,[5] die von Sch. übertrieben wurde.

---

5) Siehe Zunz, GV. S. 169, Anm. c, eine Stelle des Ziuni: ואל הטעה באגרת ר' ישמעאל בן אלישע ור' עקיבא וחבירהם מאשר ספרו בספר היכלות והפליגו בשיעור הקומה ובכסא וכו':

II.

Saadja's אבן הפילוסופים.

Moses Botarel in seinem Commentar zum Buche Jezira I, 1 citirt eine Schrift אבן הפילוסופים, die der Gaon Saadja verfaßt haben soll, und der Inhalt derselben ist, nach dem Citate zu schließen, philosophisch. Schon Rapaport (Leben Saadja's, Anmerk. 43) machte darauf aufmerksam, daß diese Schrift nicht von Saadja herrühren könne. Sie hat aber Botarel vorgelegen, es muß ein Grund vorhanden sein, daß sie auf S. zurückgeführt wurde — und dieser liegt in dem Namen der Schrift! Auf arabisch heißt nämlich der „Stein der Weisen": Kimijâi sa'âdet, כימיא סעאדה; daraus ging die Verwechslung hervor, daß das אבן הפילוסופים Saadja zugeschrieben wurde. Uebrigens hat Ghazâli* wirklich ein Werk unter dem Namen אבן הפילוסופים = כימיא סעאדה geschrieben, das auch philosophische Materien behandelt, und von welchem in Krehl's „Erfreuung der Geister", S. 15 sich ein Auszug befindet, der von der Eintheilung der Seelenvermögen spricht.

---

*) Derselbe gebraucht in מאזני צדק, S. 40, ein Bild (האדם לבו כמלך יושב בבית מלכותו), das einem andern im S. Jezira VI, 2: לב בנפש כמלך במלחמה ähnlich ist.

III.

Die speculative Kabbala des R. Asriel.

Die Erklärung der zehn Sefirot von R. Asriel (פי' עשר ספירות על דרך שאלה ותשובה), welche 1850 in Berlin nach einem Codex Bisslichés gedruckt wurde und aus Meïr b. G'ubbai's Werken (דרך אמונה und עבודת הקדש) schon früher bekannt waren, sind von verschiedenen Gesichtspunkten aus höchst interessant. Abgesehen davon, daß sie ein wichtiges Mittelglied in der Geschichte der Kabbala bilden, zeigen sie uns, wie ein Kabbalist bestrebt ist, die Elemente der Kabbala philosophisch zu deduciren. In der That kann er seine Deduction nur niedergeschrieben haben, wie er selbst in der Vorrede bekennt (s. S. Sachs, ha-Palit, S. 45 ff.), um Philosophen zu bekehren und zu belehren. Daher appellirt er oft an die אנשי המחקר (Antwort 1, 2, 7) und beruft sich sogar auf den Koryphäen der Philosophen-Partei, auf Moses b. Maimun*: denn der האומר

*) Der Leser erlaube uns hier eine gelegenheitliche Bemerkung. Rapaport versucht in seinem dem מאמר היחוד ed. Steinschneider beigedruckten Sendschreiben, S. ט die Bezeichnung אישים für מלאכים bei Maimuni zu erklären, sowie S. Sachs in ha-Techija, S. 11 ff. Dieser Name findet sich aber schon bei Alfarabi, ספר ההתחלות (abgedruckt in dem Jahrbuch ס' האסיף, 1849) S. 2: ומדריגתו (של השכל

in וחכמי המחקר מודים לדברי האומר (Antwort 2) ist kein anderer als Maimuni; siehe Moreh I, 58. —

Wir versuchen nun hier seine Fragen und Antworten als ein systematisches Ganzes darzustellen, und zwar nach der Form der Ethik von Spinoza. —

Definition I. Unter dem Wesen, das Urheber und Leiter aller Dinge ist, verstehe ich das En-Sof, d. h. ein unendliches, unbegrenztes, mit sich selbst absolut identisches, in sich selbst einiges, attributloses Wesen, ohne Willen, Absicht, Verlangen, Gedanken, Wort und That. (Antwort 2 u. 12.)

Definition II. Unter Sefirot verstehe ich die vom absoluten En-Sof ausgehenden Potenzen alles durch die Quantität begrenzten Realen, welche gleich dem Willen, der ohne sein Wesen zu ändern, verschiedene Objekte will, die Möglichkeiten der verschiedenartigsten Dinge sind. (Antwort 3 u. 9.)

Proposition I. Der Urgrund und Leiter der Welt ist das En-Sof, das sowohl immanent als transcendent ist. (Antwort 1.)

Beweis 1. Jede Wirkung hat eine Ursache, Alles, was geordnet und planmäßig ist, einen Leiter. (Antwort 1.)

Beweis 2. Alles Sichtbare ist begrenzt, was begrenzt ist endlich, was endlich nicht absolut identisch; der Urgrund der Welt ist unsichtbar; folglich ist er un-

---

(הפועל) הנקרא אישים ר"ל מלכות שמים; und kann daher keinen jüdischen Ursprung haben. Es ist das arabische شخص.

begrenzt, unendlich, absolut identisch, d. h. er ist En-Sof. (Antwort 2.)

Beweis 3. Da der Urgrund der Welt unendlich ist, so kann Nichts außer (extra) ihm existiren; folglich ist er immanent. (Daselbst.)

Scholion. Da das En-Sof unsichtbar und erhaben ist, so ist es die Wurzel des Glaubens und des Unglaubens. (Daselbst.)

Proposition II. Die Vermittler zwischen dem absoluten En-Sof und der realen Welt sind die Sefirot.

Beweis. Da die reale Welt begrenzt und nicht stets vollkommen ist, so kann sie nicht unmittelbar vom En-Sof ausgehen; das En-Sof muß aber auf dieselbe einwirken, da im entgegengesetzten Falle dessen Vollkommenheit aufgehoben würde: folglich müssen die Vermittler die Sefirot sein, die in inniger Verbindung mit dem En-Sof vollkommen, in ihrer Abgetrenntheit unvollkommen sind. (Antwort 3.)

Scholion. Da alles Vorhandene vermittelst der Sefirot entstanden ist, so giebt es eine obere, mittlere und untere Stufe der realen Welt. (Siehe weiter unten Propos. VI.)

Proposition III. Die vermittelnden Sefirot sind zehn.

Beweis. Jeder Körper hat drei Dimensionen, von denen jede einzelne wieder die drei wiederholt (3+3); rechnet man das Raumverhältniß überhaupt dazu, so giebt dies die Zahl zehn. Da nun die Sefirot die Potenzen alles Begrenzten sind, so muß es deren zehn geben. (Antwort 4.)

Scholion 1. Die Zahl zehn steht mit der absoluten Einheit des En-Sof nicht in Widerspruch, da Eins der Grund aller Zahlen ist, die Mehrheit aus der Einheit hervorgeht, die Keime schon die Entwickelung involviren, sowie Feuer, Flamme, Funken und Farben einen Grund haben, obwohl sie von einander verschieden sind. (Antwort 6.)

Scholion 2. Sowie alles Gedachte, selbst der Geist als gedachtes Objekt, begrenzt, concret wird und Maaß hat, obwohl das reine Denken, vom En-Sof ausgehend, unendlich ist: so sind Grenze, Maaß und Concretion die Attribute der Sefirot. (Antwort 7.)

Proposition IV. Die Sefirot sind emanirt, nicht geschaffen.

Beweis 1. Da das absolute En-Sof vollkommen ist, so müssen die von ihm ausgehenden Sefirot auch vollkommen sein, sie sind daher nicht geschaffen. (Antw. 5.)

Beweis 2. Alles Geschaffene vermindert sich durch Abnahme; die Sefirot vermindern sich nicht, da ihre Thätigkeit nie aufhört: folglich können sie nicht geschaffen sein. (Daselbst.)

Scholion. Die erste Sefira lag als Dynamis im En-Sof, ehe sie zur Wirklichkeit wurde; die zweite Sefira als Potenz der intellectuellen Welt trat dann hervor; später folgten die Sefirot für die sensuelle und naturelle Welt. Daraus folgt aber kein prius und posterius, keine Gradation im En-Sof, gleichwie ein Licht, die an ihm entzündeten Lichter, die früher und später und verschieden leuchten, als Einheit in sich enthält. (Antwort 8.)

Proposition V. Die Sefirot sind thätig und leidend (מקביל ומתקבל).

Beweis. Da die Sefirot die Einheit des En-Sof nicht aufheben dürfen, so muß jede von der vorhergehenden empfangen und der folgenden mittheilen, d. h. thätig und leidend sein. (Antwort 11.)

Proposition VI. Die erste Sefira heißt Rum-Ma'ala, die zweite Chachma, die dritte Bina, die vierte Chesed, die fünfte Pachad, die sechste Tiferet, die siebente Nezach, die achte Hôd, die die neunte Zaddik Jesod 'Olam, die zehnte Zedek.

Scholion 1. Die ersten drei Sefirot bilden die Welt der Idee, die folgenden drei die der Seele, und die letzten vier die des Körpers, und entsprechen also der intellectuellen, sensuellen und naturellen Welt. (Antwort 10.)

Scholion 2. Die erste Sefira steht in Beziehung zur Seele insofern sie Jechida, die zweite insofern sie Chaja, die dritte insofern sie Ruach, die vierte insofern sie Nefesch, die fünfte insofern sie Neschama heißt; die sechste wirkt auf das Blut, die siebente auf das Gebein, die achte auf die Adern, die neunte auf das Fleisch und die zehnte auf die Haut. (Daselbst.)

Scholion 3. Die erste Sefira gleicht dem verborgenen Lichte, die zweite dem himmelblauen, die dritte dem gelben, die vierte dem weißen, die fünfte dem rothen, die sechste dem weiß-rothen, die siebente dem weißlich-rothen, die achte dem

röthlich-weißen, die neunte dem weiß-roth-weißlich-roth-röthlich-weißen, die zehnte dem alle Farben spielenden Lichte. (Antwort 9.)

Scholion 4. Die Gradation der Sefirot ist:

רום מעלה

חכמה — בינה

חסד—תפארת—פחד

נצח—יסוד עולם—הוד

צדק .

Diese speculative Kabbala versucht nun R. Asriel auch als in der Bibel enthalten, nachzuweisen.

IV.

Ursprung und Verbreitung

der Lehre vom חֵפֶץ und רָצוֹן.

Um den Leser mit der Bedeutung dieser in der Geschichte der muhammedanischen und jüdischen[1] Theosophie, sowie in der Kabbala eine wichtige Rolle spie-

1) Auf das Vorhandensein dieser Lehre in der jüdischen Theosophie im Allgemeinen machte zuerst S. Sachs in ha-Techija, S. 4ff. aufmerksam, der auch die Stellen von S. Ibn-G'ebirol sammelte.

lenden Lehre vertraut zu machen, leiten wir unsere Untersuchung mit einer muhammedanischen und einer jüdischen Definition ein.

Wir lesen im Kitâb et=Ta'arifât ed. Flügel, S. 230—31:
مشئة الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدم الموجود وارادته عبارة تجلية لايجاد المعدوم فالمشئة اعمّ من وجه من الارادة , d. h. „das Wollen (Meschieh) Gottes bezeichnet die Manifestation des göttlichen Wesens und das vorausgehende Streben, das Nichtseiende zu schaffen oder das Seiende aufzuheben; sein Wille (Irâdeh) aber bezeichnet die göttliche Manifestation, um das Nichtseiende zu schaffen. Das Wollen (Meschieh) hat demnach von seinem Gesichtspunkte aus eine umfassendere Bedeutung als der Wille (Irâdeh)." — Salomo Ibn G'ebirol (bei Palquera, More ha=More, S. 93) definirt in ähnlicher Weise: והחפץ[2] הוא הפועל לכל והמניע לכל והדמיון בריאת הבורא ית' לדברים כלומר יצירת הצורה מהמקור הראשון והוא החפץ; ferner ib. S. 50: והחפץ כח אלקי פועל ליסוד והצורה וקושרת אותם. In dem oben citirten Verse aus seiner

2) Chefez entspricht dem arabischen Irâdeh und Razôn dem arab. Meschieh. Palquera bemerkt schon a. a. O. ובערבי עראדה כן נמצא בספר במקצת חכמי המחקר הקדמונים. In der jüdischen Theosophie habe ich aber keine so strenge Scheidung zwischen חפץ und רצון gefunden.

„Königskrone“ sagt er ebenfalls: ומחכמתך אצלה חפץ מזומן כפועל ואומן[3] וכו׳ . —

Abraham Ibn-Esra definirt in seinem שער השמים (Kerem Chemed VI, 8): כי הדבור שבו נברא[4] העולם אינו אלא חפץ פשוט בלבד , והחפץ כבר ידוע סוד ענינו . Dem entspricht die Ansicht der Sekte Karrâmijâ und der Drusen. Von den Ersteren heißt es bei Schâhrestâni ed. Cureton I, 81: وعلى قول الاكثرين منهم الخلق عبارة عن القول والارادة , „und nach dem Ausspruch der Meisten von ihnen ist das Schaffen (Gottes) ein Ausdruck für das

---

3) Der Ausdruck אומן hat hier einen prägnanten Sinn. Vergl. Bereschit Rabba, Anfang, Fürst, hebr.-chald. Wörterbuch über das AT. (ed. 1851) s. v. אמן , Abraham b. David Emunah Ramah (bei Gugenheimer, S. 40): נאמין שהאל ית׳ בראו ראשונה כמו שכל אומן יכין תחלה חומר אומנתו , Palquera a. a. O. das Citat von Galenus. Es hängt der Ausdruck אומן bei Salomo Ibn-Gebirol mit dessen Ansicht zusammen, daß Gott eine feine erste Materie geschaffen habe, aus der alle, selbst die geistigen Wesen entstanden sind. Siehe Gugenheimer, S. 20, Anmerkung.

4) Die mystische Ansicht der Muhammedaner, daß der Korân ungeschaffen ist, ist eine aus dem Midrasch entlehnte Meinung. Vergl. Bereschit Rabba, 1. Capitel: ששה דברים קדמו לבריית העולם התורה וכו׳ שנאמר ה׳ קנני ראשית דרכו . Auch R. Asriel in seinem פי׳ י׳ ספירות — die von Jehuda Chajjat in מנחת יהודה und von Moses Cordovero in Pardes שער האצילות , 1. Kapitel, benutzt werden — acceptirt diese Ansicht. Die Identificirung der חכמה und תורה , oder der σοφία und des νόμος, findet sich übrigens schon bei Sirach 24, 22.

Wort und den Willen;" die Letztern behaupten (de Sacy Religion des Druzes, II, 21) daß der zweite der drei göttlichen Minister heißt: der Wille oder das Wort[5]. —

Was nun den Ursprung dieser Lehre betrifft, so muß sie auf jene zwei Hauptparteien in der muhammedanischen und jüdischen Theosophie zurückgeführt werden, welche Szifâtijâ und Mûáttila hießen (hebräisch: מאמינים בתארים עצמיים und מאמיני השלילות). Die Szifâtijâ glaubten an reale, ewige Attribute in Gott, und Schâhrestâni (I, 64 des arab. Textes, S. 95 ff. der deutschen Uebersetzung von Haarbrücker) sagt von ihnen: „Wisse, daß die große Anzahl der Bekenner der alten Lehre für Gott ewige Attribute annehmen: Wissen (العلم, ידיעה), Macht (القدرة, יכולת), Leben (الحيوة, חיים), Willen (الارادة, רצון, חפץ) u. s. w., und nicht zwischen Attributen des Wesens (صفات الذات, תארים עצמיים) und des Thuns (صفات الفعل, תארי הפעולות) unterschieden.

Innerhalb dieser Partei gab es wieder verschiedene Abstufungen, wie die Aschárijâ (aus dem Moreh

---

5) Die Ordnung der göttlichen Minister ist nicht, wie de Sacy, a. a. O. Anmerk. 4 behauptet, sondern die Reihenfolge ist: 1) le Décret, le Puissant, le Pouvoir 2) la Volonté le Vouloir, la Parole; 3) la Gloire, l'Autorité, la Grandeur. Es sind immer drei Synonyma für einen Minister.

bekannt), die Muschabbiha[6] (die Bekenner der Verähnlichung, التشبية) und die Karrâmijâ, welche Letztere in einigen Zweigen in groben Anthropomorphismus (التجسيم, גשמות) verfielen. Worin sie aber alle — nach Schâhrestâni — übereinstimmen, ist die Behauptung, daß der Schöpfer allwissend (عالم, יודע) durch Wissen, allmächtig (قادر, יכול) durch Macht, lebendig (حي, חי) durch Leben, wollend (شاء, רוצה) durch Wollen sei, und daß alle diese Eigenschaften ewige, ohne Anfang in seinem Wesen (ذات, עצם) bestehende seien. Die Sekte der Aschârijâ nun bildete sich im 11. Jahrhundert[7] — dem

6) Schâhrestâni behauptet, „die Bekenner der Verähnlichung Gottes hätten diese Lehre von den Juden angenommen, welche behaupten es hätten Gott die Augen geschmerzt und es hätten ihn die Engel besucht, u. s. w.; und daß der Thron (כסא) unter ihm knarre, wie das Knarren eines neuen Sattels, und daß er von jeder Seite mit vier Fingern mehr ausgestattet sei." Dies kann nur auf die Ausschmückungen der Kabalisten (in היכלות und שעור קומה) sich beziehen. Die „Finger" sind vielleicht eine Anspielung auf Jezira I, 3: עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות חמש כנגד חמש וכו'. Da Saadja und Dunasch ben Temim (der Jezira-Commentar den wir oben S. 5 ff. in dem Artikel „über das Studium des B. Jezira" Isaak Israeli u. Jakob b. Nissim zugeschrieben haben, gehört dem Dunasch ben Temim an, wie dies von Munk, Journal as. Juli, 1850, S. 8 ff. nachgewiesen wurde) arabische Commentare zu Jezira verfaßt haben, so konnte bei den Muhammedanern leicht dieser Irrthum entstehen.

7) de Sacy, a. a. O. I, V.

Zeitalter Ibn=G'ebirol's — heraus, und dem Stifter dieser Sekte al=Asch'ari hing auch der Verf. der „Königskrone" und des „Mekor Chajim", in Betreff der Annahme realer Attribute (s. S. Sachs, a. a. O.) an, im Uebrigen sich sehr der Mystik zuneigend[8].

Die Mûattila — die schärfste Bezeichnung der Mutazila — läugneten die Realität der göttlichen Attribute, und konnten daher auch nicht Gott einen Willen', als Attribut seiner Essenz, zuschreiben. Zu diesen gehörte mit einigen Nüancen Abraham ben David und Moses ben Maimûn, Beide Gegner Salomo Ibn=Gebirol's (s. Gugenheimer und S. Sachs a. a. O.). Wie nun bei den Drusen die Irâdeh =

---

8) Abgesehen davon, daß S. b. G. schon den Namen קבלה kennt (Landauer, Or. 1845, 196), so haben sich aus seinen theosophischen Ansichten viele kabbalistische Elemente herausgebildet. Vergl. oben über die poetische und physikalische Mystik des Sohar; ferner seine Ansicht von einer feinen Materie, Anmerk. 3, die Ausdrücke: אצל, העולם, הקטן דמיון העולם הגדול (Palquera, 55) הבריאה הדומה כנביעת המים מהמקור (das. 94), die psychologische Ansicht: ואין עצם השכל שהוא פשוט ונכבד מכל עצמי העולם הקטן דבק לגשם כי הנפש והרוח אמצעיים ביניהם, und die mystische Erklärung des Eden in „Ginse Oxford" IV, Anmerk. 7 und Geiger, Moses b. Maimon, S. 46. Aus seinen תארים עצמיים hat sich die kabbalistische Ansicht entwickelt, daß die ספירות nicht כלים, sondern עצמות sind. Recanati, der sich für die כלים ausspricht, schließt sich jenen Theosophen an, die keine reale Attribute annehmen; Moses b. Nachman, (s. S. Sachs, a. a. O.), der entgegengesetzter Ansicht ist, gehört zu den Realisten.

חפץ eine Art Hypostase wird, so bildet sich der רצון (רעותא , רעוא) in der Kabbala zu mehr Selbständigkeit heraus. Es ging hier wie mit dem שכל הפועל[9], der bald mehr bald weniger selbständig aufgefaßt wurde. Moses Cordovero sagt (Pardes, 170d) vom „Willen": רצון השפע היורד מכתר עליון הוא מרצה ונותן חפץ ורצון טוב לכל הספירות ולפיכך נקרא רצון כאדם המתלבש ברצון בעת אכילתו כן הספירות מתרצות ברצון עליון בעת יניקתם ממנו ולכן עיקר הרצון בכתר . —

Die Lehre und die Controverse über חפץ und רצון verbreitete sich auch unter karäische Gelehrte, worüber Ez Chajim von Ahron ben Elija, Kapitel 75, nachzulesen ist.

V.

Eine sprachliche Erklärung im Buche Bahir.

Ein nicht unwichtiges Kriterium für die Jugend des Bahir — das älter als der Sohar von demselben benutzt wird — ist die Erklärung der Radix יצר*) die sich

---

9) Der Streit der Kabbalisten, ob das אין סוף mit dem כתר identisch sei, oder nicht (siehe Moses Cordovero, Pardes שער אם הא"ס הוא הכתר), hat seine Kehrseite in den verschiedenen Ansichten über das Verhältniß des שכל הפועל zu Gott.

*) Das Sefer Jezira bildet wie R. Jochanan (s.

S. 12a ed. Amsterdam findet. — Ueberhaupt sind sprachliche Untersuchungen ein Charakteristicum des Bahir. Vrgl. z. B. die Bemerkungen über בהו, ההו, ברך, מלא, ירש, יצר, ברא, S. 2a b. c. Die Frage, warum das Perfectum von ירש nicht רש heiße (2b), weist darauf hin, daß Spanien nicht das Vaterland des Bahir sein kann. — Daselbst lesen wir nämlich: ומנלן דהאי יצירה לישנא דאסיפה הוא דכתיב וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויביא אל האדם לראות מה יקרא לו. Der Erste, der יצר in der Bedeutung „sammeln" nimmt, ist Isaak Israeli in seinem מאמר ישרצו המים (s. Orient, 1850, S. 166 ff.), wo er über denselben Bibelvers bemerkt: ככר נחלקו המפרשים בזה ובפירוש וייצר יש מי שאומר שפי' וייצר במקום זה כמו ויאסוף. Nach ihm machte Jose Kimchi diese Erklärung zu der seinigen. Siehe den Pentateuch-Commentar des R. Jakob b. Ascher (טור, ed. Hannover) z. St.: ר' יוסף קמחי פי' וייצר ויקבץ

Bereschit Rabba, Cap. 8 Anfang, über אחור וקדם צרתני) das Perfect von יצר : צָר. Saadja bemerkt dazu in seinem handschriftlichen Jezira-Commentar: ואמר בכל אחד וצָר בו חפץ בענין זה ויצר בו אלא שהפחית היו"ד וחסרו כאשר באים במקרא מלות רבות כיוצא בזה באמרו נחנו נעבור חלוצים, ובמשנה אומרים וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ תחת נתחייב המזיק ובדברי המפייטים אומר תחת ויירר רד, ותחת ויעש עש, ובמקום ירש רש, וכיוצא בזה הרבה מאד.

Die erwähnten מפייטים sind eine Anspielung auf Elasar Kalir. Dieser Dichter hatte also dieselbe grammatische Anschauung wie der Midrasch und das Buch Jezira.

ורומה לו יוצר גובי שענינו קבוץ, und David Kimchi's Wurzelwörterbuch, Radix יצר, wo er bemerkt: ויש מפרשים יוצר גובי (עמוס ו') אסיפה כלומר אסיפת הארבה וכן יש מפרשים וייצר ה' אלהים כמו ויאסוף. Auch Abravanel ist dieser Auffassung geneigt, ohne daß er deren Urheber nennt, wie dies überhaupt bei ihm oft der Fall ist. — Der Bahir verräth also seine Jugend durch die Benutzung einer Erklärung, die erst vom 10. bis 12. Jahrhundert verbreitet wurde.

Zusätze.

Seite 5. Eine berichtigende Bemerkung über die Jezira-Commentare von Isaak Israeli und Jakob b. Nissim siehe S. 70 Anmerk. 6 der „Beiträge".

Seite 8. Eines Jezira-Commentars von Abraham Ibn-Esra gedenkt auch Abraham Abulafia. Siehe Orient 1846, 666.

Seite 11. Im XIV. Jahrhundert hat Josef Chequitilla in Medina Celi (מדינת סאלי) in Altcastilien wesentliche Theile des Buches Jezira in seinen Schriften vielfach commentirt. —

Moses Cordovero citirt in seinem Pardes Rimonim, 78c (Anfang des שער הנתיבות) einen Jezira-Commentar von ר' יוסף הארוך, der aus folgendem Umstande sehr wichtig ist. M. Cordovero berichtet nämlich, das. 79b, daß dieser R. Josef ha-Aruch die kabbalistischen ל"ב נתיבות in seinem Jezira-Commentar aufgezählt und erläutert habe, und theilt auch einige Proben dieser Erläuterungen mit. Nun finden sich dieselben Stellen in der Einleitung zum Jezira-Commentar von ראב"ד, wo gleichfalls die ל"ב נתיבות aufgezählt und erklärt werden. Beide, R. Josef ha-

Aruch und ראב"ד sagen, sie hätten die Erklärung der ל"ב נתיבות durch mündliche Tradition von ihren Lehrern empfangen, und es bleibt auffallend, daß Moses Cordovero, dem doch der Jezira-Commentar des ראב"ד nicht unbekannt war, dies nicht urgirte. —

Seite 13, Anmerkung 2. In den „Zusätzen" zu meiner Schrift über Moses de Leon habe ich nachgewiesen, daß der Jezira-Commentar, der Moses b. Nachman zugeschrieben wird, von seinem Lehrer R. Asriel herrührt.

Seite 26, über die poetische Mystik des Sohar. Hier sind noch folgende poetische Entlehnungen hinzuzufügen:

6) Jehuda ha-Lewi, Kusari IV, 25:
שיעור האלקים ודברו הוא הדבר בעצמו והוא מכתבו כאשר אם היית מעלה על דעתך אורג בגדי פסים מחשב במלאכתו והמשי נעשה לרצונו ומתגוון בגוונים העולים על לבו.

Sohar I, 15a (der eigentliche Anfang): זהר דזרע זרעא ליקריה כהאי זרעא דמשי דארגוון טב דאתחפי לגו ועביד ליה דאיהו תושבחא דיליה ותועלתא דכלא.

Uebrigens ist das auf derselben Seite vom Sohar gebrauchte Bild vom Schreiben gleichfalls aus Jehuda ha-Lewi's Exposition des ספר וספר וספור (Jez. I, 1) entnommen, und nicht, wie Landauer behauptet (Or. 1845, 544), dem Abraham Abulafia ausschließlich angehörend. 7) Jehuda ha-Lewi, Kusari IV, 15 macht einen Unterschied zwischen אור נוקב, אור בהיר, אור נראה und אור סתם und bemerkt dazu, daß das אור סתם dem Namen אלהים und das אור נוקב dem Namen יהוה entspricht. Diese Auseinandersetzung des Kusari setzt Ibn-Gebirol's Bild von

אור נעלם ונגלה und die dazu gehörende Sohar-Stelle (S. 2, No. 4) in ein klares Licht. —

Seite 40, Anmerkung 4. Ein überzeugender Beweis, daß der Commentar zum HL. nicht von Moses b. Nachman herrühren kann, ist der Umstand, daß derselbe in seinem Hiob-Comment. Kap. 28, die Exposition dieses Kap., wie sie in der dritten Einleitung des Comment. z. HL. vorkommt, unter dem Namen der בעלי קבלה anführt, und dann hinzufügt: אבל לא ידענו אם הענין פירוש זה סובל ואם קבלה היא נקבל.

Seite 65, Scholion 3. Einen Ansatz zur Farbenmystik finden wir in Salomo Ibn-Gebirol's Tikkun Middot ha-Nefesch (ed. Riva d. Tr.), 4a: מה נפלאו דברי הפילוסופים בחוש העין באמרם לנפש צבעים רוחניים והן נראין בתנועת עפעפי העין. —

Uebrigens muß der Ursprung der Licht- und Farbenmystik auf die Ssufi's zurückgeführt werden. Wir theilen hier eine wichtige Stelle darüber von de Sacy (Extrait du Journal des Savants, December 1821 und Januar 1822, S. 16) mit: „Die Ssufi's unterscheiden sieben Stufen oder مقام in dem beschaulichen Leben; die erste Stufe ist die Reue, der Gehorsam und der Gedanke an Gott, oder die Meditation, توبة وطاعت وذكر, und die letzte ist das vollkommenste Verschwinden (Aufgehen in Gott) غيوب الغيوب: diese ist zugleich das absolute Sein und Nichtsein فنا وبقا. Man vergleicht Dies mit dem Verschwinden eines Tropfen Wassers, der, während er in's Meer fällt, seine individuelle Existenz einbüßt und dafür eine unendliche Existenz erlangt, indem er sich mit dem Meere identificirt. Auf jeder dieser Stufen nun, mit Ausnahme der siebenten, erblickt der Ssufi ein Licht, das auf der ersten

grün, auf der zweiten blau, auf der dritten roth, auf der vierten gelb, auf der fünften weiß, und auf der sechsten schwarz ist. (Dabistan, S. 490). Weiter sagt derselbe Verfasser, daß die Manifestation der Gottheit in vier Arten zerfällt تجلّی چهار قسم است. Die erste heißt آثاری: der Beschauende erblickt dort das absolute Wesen وجود مطلق, in der Gestalt eines körperhaften Wesens; in der zweiten, افعالی genannt, zeigt sich das absolute Wesen als eines der Thätigkeits-Attribute, wie Schöpfer خالق, oder Spender رازق ꝛc.; in der dritten, die صفاتی heißt, erscheint sie in der Form eines ihr eigenes Wesen ausdrückender Attribute, wie das Wissen oder das Leben; die vierte heißt ذاتی, und der Beschauende hat in ihr kein Selbstbewußtsein mehr. Der Verfasser fügt hinzu, daß in der zweiten Art, der größte Theil der Manifestationen durch verschiedenartig gefärbte Lichter stattfindet, und sie in allen Farben zur Erscheinung kommen: واکثر تجلّیات افعالی بانوار ملوّنه باشد وبهمه رنکی نماید (Dabistan, S. 492)."

Dieselben sieben, durch verschiedene Farben repräsentirte Stufen, kennt auch der Sohar. Th. I, 41 b — 45 b wird nämlich das Geheimniß der Krone offenbart, und dabei werden sieben Hallen in aufsteigender Reihenfolge geschildert, deren Unterschied durch Farben nüancirt wird, bis auf die letzte Halle, die sich durch keine Farbe bezeichnen läßt, d. h. wo jede Differenz des Subjekts und des Objekts aufgehoben ist: היכלא שביעאה היכלא דא לאו ביה דיוקנא ממש כלא איהו בסתימו. — Vor und unabhängig von dem Sohar gebraucht schon Josef Chequitilla die

Farben, um durch dieselben Begriffsdifferenzen zu bezeichnen. Siehe dessen סוד החשמל — das vom Verfasser des angeführten Soharstückes benutzt wurde —, 41 b (der Sammlung ארזי לבנון): סוד ענין גוונים של מיני צבעונים כי הצבעונים לפי מיני השפע ואצילות הנמשך ויש צבע שחור או תכלת או ירוק או אדום או ירקרק או אדמדם או ארגמן ויש מיני לבן וכל מיני צבע ומראה גוון כולם כפי כח הסדרים העליונים. —

Grundfarben sind dem Sohar: gelb (ירוק), roth (סומק) und weiß: (חוור); blau ist schon das Produkt aller Farben. Siehe Sohar I, 71 b: גוון ירוק גוון סומק גוון חוור גוון ספיר דאתכליל (l. דאתכלילו) מכל גוונין הה"ד כמראה הקשת וגו'. —

Uebrigens verdient die Mystik der Farben eine besondere ausführliche Untersuchung, da deren geschichtliche Entwickelung sehr lehrreich ist und Zeugniß giebt, wie thöricht es ist, wenn der Mensch in der Welt der Erscheinungen die Farben verwischen will und das Farblose für das Höchste hält. Es sind Worte eines wahrhaft Weisen, jene Göthe's:

„Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange,
So, hoff' ich, dauert es nicht lange,
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn."

Seite 72. Die Lehre vom חֵפֶץ spielt auch in Jehuda ha-Lewi's Kusari eine große Rolle. Wir lassen hier die wichtigsten Stellen folgen:

Kusari IV, 3: וכאשר נחשוב במדות שאי אפשר לדחותם בין על דרך ההעברה בין על דרך האמת כמו חי ויכול ויודע וחפץ. —

V, 18: האלקים חפץ כי כל הבא ממנו באפשר שיבוא הפכו או העדרו. — חפצו ית' קדמון נאות למדעו לא

יתחדש עליו דבר ולא ישתנה אצלו והוא יתברך חי בחיות עצמו ולא קנויה וכן יכול ביכלתו וחפץ בחפצו.
Vergl. ferner II, 6; IV, 26. Ueber Entlehnungen des רעיא מהימנא aus dem Kusari, siehe Jakob Emden מטפחת ספרים, 16b (Th. 1, Abschn. 6). —

Druck von J. H. Nagel in Leipzig.

Jellinek, Adolph,

Beiträge zur Geschichte der Kabbala

Bd.: 1

Leipzig (1852)